Colecția „UNIVERSITARIA"

Coordonator ACHIM MIHU

D. D. ROȘCA

EXISTENȚA TRAGICĂ

ÎNCERCARE DE SINTEZĂ FILOSOFICĂ

Prefață de
ACHIM MIHU

EDITURA DACIA
CLUJ-NAPOCA, 1995

Prezenta ediție reproduce integral textul ediției princeps, apărută în 1934 în Ed. Fundației „Regele Carol II".

© Editura Dacia Cluj, 1995

FJ6906

Coperta de CĂLIN STEGEREAN

ISBN 973-35-0489-0

PREFAȚĂ

ACADEMIA ROMÂNĂ
BIBLIOTECA

În bibliotecile noastre există două ediții principale ale Existenței tragice: *ediția princeps, din 1934*[1], *și ediția numită de autor definitivă, din 1968*[2]. *Între ele, pe lângă o coincidență destul de largă a ideilor, există și deosebiri semnificative. Astfel stând lucrurile, ediția de față nu este doar o reeditare a operei fundamentale a lui D. D. Roșca. Ea este, mai mult, o readucere la dispoziția cititorilor, avizați sau nu, a operei originare, negrevată de operațiuni cosmetice și chiar chirurgicale, de reinterpretare într-o direcție promarxistă și dezirabilă anilor '70.*

Textul ce urmează are în centrul lui ideea că D. D. Roșca a fost creatorul unui sistem original de filosofie, pe care vrea să îl circumscrie. El este rezultatul unui îndelungat studiu al operei cunoscutului profesor al Universității clujene și al respectului sincer pe care îl am față de memoria sa. Are patru părți: 1) determinarea conținutului existenței tragice; 2) specificarea conștiinței tragice; 3) compararea ediților din 1934 și 1968 ale Existenței tragice; *4) Un posibil portret îmbunătățit al lui D. D. Roșca.*

1

Titlul lucrării lui D. D. Roșca indică o relație aparent contradictorie. Așa precum Descartes a legat Cogitas-*ul, având o anumită calitate, de* sum, *de altă calitate, tot astfel D. D. Roșca a pus în legătură* existența *cu* tragicul

---

[1] D. D. Roșca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*, București. Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II", 1934.

[2] D. D. Roșca, *Existența tragică.* Încercare de sinteză filosofică, Ediție definitivă, București, Editura Științifică, 1968.

(cu sens de conștiință zbuciumată sau/și luptă plină de suferință). Studiul lucrării lui D. D. Roșca sugerează celui ce îi stă în atenție o concluzie elementară: cei doi termeni numiți în titlul ei sunt, în ciuda naturii lor aparent diferite, strâns legați între ei nu printr-un carambul speculativ, ci printr-un al treilea termen, și anume prin om, care deși nu apare în titlu, e totuși factorul decisiv. Existența avută în vedere de D. D. Roșca este existența tragică a omului, *iar tragicul implicat de el este* tragicul existenței omului. *În același timp, punerea lor în legătură conduce spre încă o concluzie: obiectivul existenței trece prin om în tragicul subiectiv, iar tragicul subiectiv trece prin om în existență obiectivă. Pare nimerită în înțelegerea acestor legături semnalarea, nu atât sau nu numai, a apelului la conceptul hegelian de sinteză (sau viață), cât a asemănării între* existența tragică *a lui D. D. Roșca și* Dasein-*ul lui Heidegger.*

Heidegger, în Sein und Zeit, *a înțeles prin* Dasein *ființa umană și a susținut că numai despre ea se poate spune că are sau că nu are o semnificație. Esența lui* Dasein *constă în existența lui. El este în mod esențial propria lui posibilitate: doar el poate alege, poate învinge, poate pierde. În același timp Heidegger a considerat că existența poate fi identificată, printre altele, prin* grijă (Sorge), *concept având un conținut apropiat de cuvântul neliniște, în mod repetat utilizat de D. D. Roșca în discursul lui despre tragic.*

Ideile lui D. D. Roșca despre existență sunt de natură idealist subiectivă, apreciere ce rezultă cu claritate din următoarea propoziție, ce mi se pare categorică: „esența veritabilă și totală a existenței este inteligibilă, este spirit"[3]*. Aceasta înseamnă că existența nu este înțeleasă ca o realitate obiectivă de origine materială sau spirituală. Despre ea nu se poate vorbi în absența inteligibilității, care este o funcție și o formă a spiritului. Altfel spus, existența nu se autodeterminâ, nu își este sieși suficientă, ci se constituie printr-un sens propriu naturii umane („animal rațional"), atribuit de om, și anume prin calitatea de a fi inteligibilă, de a fi o lume ce poate fi cunoscută și interpretată.*

Ideea legăturii determinative dintre inteligibilitate și

[3] D. D. Roșca, *Existența tragică*, ed. 1934, p. 72.

existență reprezintă gândul inițial și fundamental al întregii construcții filosofice a lui D. D. Roșca. Ea reprezintă o intuiție primordială și originală a gânditorului nostru, desprinsă din centrul personalității lui. După cum se va vedea, inteligibilitatea este factorul ce nu numai că face posibilă existența, dar mai mult, îi condiționează decisiv formele ei de manifestare, până la stadiul de existență tragică.

Inteligibilitatea poate fi asemuită cu un far, alimentat atât cu energie intelectuală cât și afectivă, ce luminează o realitate cufundată în întuneric și care, altfel, ar rămâne necunoscută și nesemnificativă omului. Ea se manifestă în intensități diferite în funcție de formele pe care le îmbracă, de calitatea și de stadiul acestora. După cum rezultă din cele spuse de D. D. Roșca, pot fi identificate trei forme ale inteligibilității. Prima, aceea a descoperirii de fapte este proprie științei pozitive. Ea se caracterizează prin aceea că spiritul ajunge la constatări în cadrul datelor experienței pe care le urmărește îndeaproape. Poate fi numită și cunoaștere obiectivă. A doua formă este creația de valori relevante dezamăgirii existenței (religie, artă, morală). Ea duce constant spre atitudini, imperative, norme, judecăți de valoare. A treia formă este caracteristică filosofiei (sau metafizicii) și face posibilă atingerea punctului maxim de inteligibilitate. Ea presupune satisfacerea unor nevoi multiple, împărtășite, în parte, cu mai multe domenii ale lumii valorilor. Mai întâi, este vorba despre o atitudine moral-estetică în fața existenței ca totalitate, față de marele Tot, atitudine din care izvorăște și religia. Apoi, este nevoia de formă si întreg, ce poate fi găsită în artă. În sfârșit, filosofia efectuează o ierarhie a formelor de existență, cumpănind, ca religia și arta, ce este important și ce nu este important. Dacă vrea să fie „spirit serios", filosoful se bazează în cumpănirea domeniilor existenței mai ales pe un material de cercetare, în special furnizat de știință. Dar problema cursului inteligibilității ocupă un loc aparte în filosofia lui D. D. Roșca, structurându-se în câteva stadii distincte. Tocmai de aceea trebuie să-i acordăm o atenție aparte.

În primul stadiu al ei inteligibilitatea a avut drept referent o existență constituită dintr-un conglomerat difuz de stări și relații. Mai întâi, ea a luat în atenție exis-

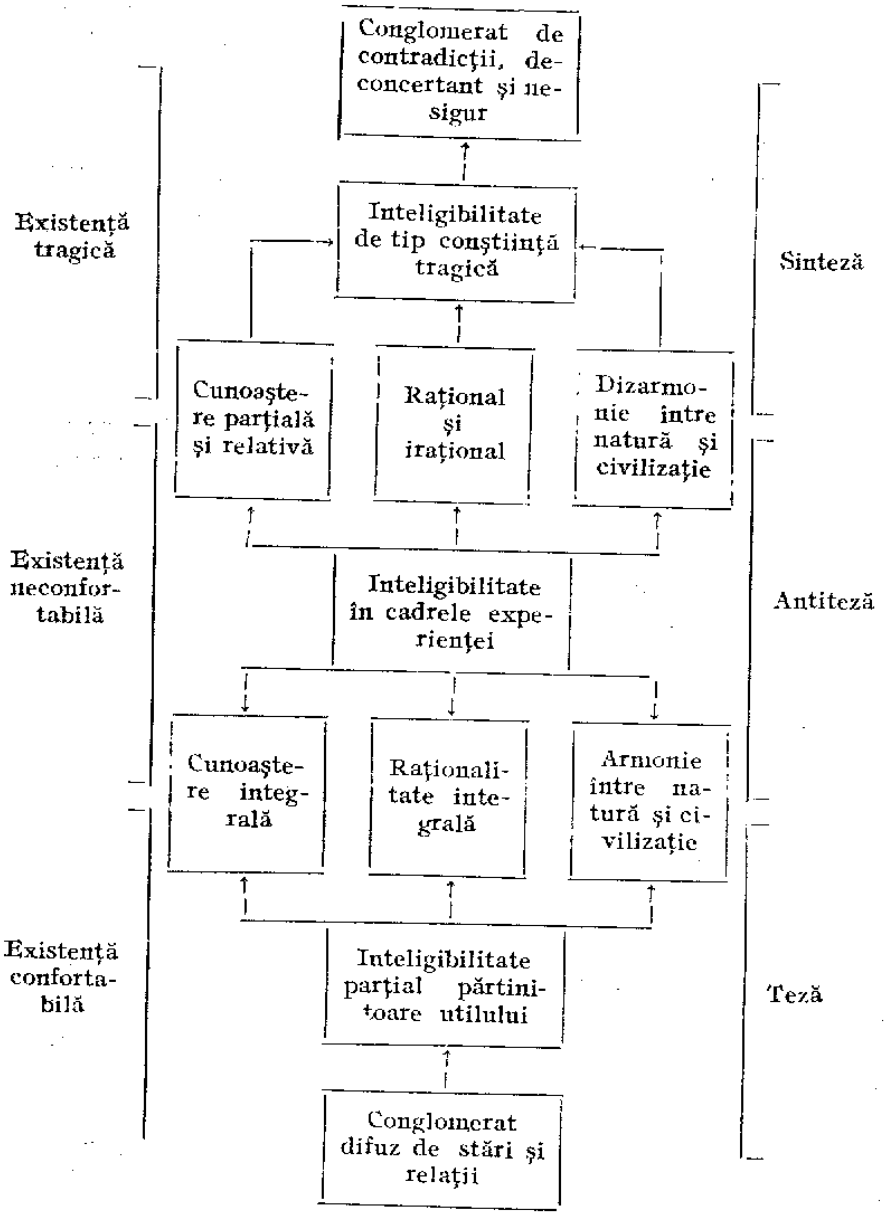
tența în mod total din perspectiva utilului. Acesta a fost cazul științei orientale. Ea a fost eminamente practică: „observații izolate, sugerate de probleme, de nevoi practice; constatări de natură pur empirică și de valoare particulară"[1]. *Prin filosofia Eladei, inteligibilitatea a ajuns în situația să facă abstracție de utilul imediat. Gândirea Eladei a scăpat de sub teroarea unei necesități străine, exterioare, și s-a oferit ca exteriorizare a unui imbold intern.*

D. D. Roșca a revenit, în Existența tragică, *asupra gândirii eline din două puncte de vedere esențiale. Mai întâi, a considerat că evoluția filosofiei până în secolul XX a urmat în linii fundamentale modelul Eladei. În al doilea rând, el și-a corectat opinia conform căreia gândirea greacă antică, în direcțiile ei principale de afirmare, a fost expresia unei inteligibilități total gratuite. Efectuând o largă incursiune în istoria filosofiei (din care a notat cu deosebire, numele lui Pascal, Descartes, Hume, Kant, Hegel, Schopenhauer, Renan, Comte, Nietzsche), el a remarcat și circumscris principalele poziții (sau teme) filosofice ale gândirii contemporane. Dar mai presus de orice, D. D. Roșca a atras atenția asupra faptului că acestea, privite din perspectiva unei inteligibilități mânuită ferm în cadrele experienței, sunt marcate de concesii făcute utilului. Ducându-și ideea mai departe, filosoful clujean a evaluat tipul de existență bazată pe o inteligibilitate părtinitoare parțial utilului spunându-i, semnificativ,* existență confortabilă. *Totodată acest stadiu poate fi înțeles ca exprimând prima parte a sistemului filosofic al lui D. D. Roșca, influențat de metoda triadică hegeliană și anume* teza *(vezi schema alăturată).*

Pozițiile identificate de D. D. Roșca în cadrele existenței confortabile sunt următoarele: ideea cunoașterii integrale, mitul raționalității integrale și postulatul armoniei între natură și civilizație. Analiza fiecăreia din perspectiva inteligibilității, bazată consecvent pe cea mai obiectivă dintre formele de cunoaștere, adică pe cea științifică, i-a permis filosofului clujean să le considere ca nefiind fundate pe experiență. Lor, el le-a opus simetric, documentat, logic și foarte convingător, alte pozi-

[1] D. D. Roșca, *Introducere în istoria filosofiei eline*, „Țara Bârsei", Anul III, No. 4, Iulie—August, 1931, p. 357.

ții, ce fac, în ansamblul lor, trecerea la un alt tip de existență, și anume la existența nonconfortabilă sau, altfel spus, la antiteză. *Este vorba despre următoarele idei: cunoașterea este parțială și relativă, existența este rațională și irațională și, în sfârșit, între natură și civilizație există o continuă dizarmonie.*



Etapa ultimă a existenței în sistemul filosofic al lui D. D. Roșca este existența tragică. Ea este rodul proiectării asupra existenței a inteligibilității de tip conștiință tragică. Pe această cale existența apare ca un conglomerat de contradicții, deconcertant și nesigur, marcând puternic condiția omului, aflată de acum în marginile nesiguranței, zbuciumului și suferinței, dar nedezertând în lamentări, pasivitate, pesimism și aspirație către imposibil. Această etapă a mersului existenței poate fi echivalată cu o sinteză *care mai mult adâncește decât împacă opoziția dintre existența noncorfortabilă și existența confortabilă. Dar, pentru a ști ce înseamnă cu adevărat existența tragică, trebuie să determinăm conceptul de conștiință tragică.*

2

La temelia conștiinței tragice *se află dublul caracter al existenței. El se exprimă printr-o suită de elemente antinomice:*

inteligibil	*— neinteligibil*
rezonabil	*— absurd*
cu sens	*— fără sens*
rațional	*— întâmplător*
bun	*— rău*
valoare	*— nonvaloare*
spirit	*— natură oarbă*
adevăr	*— neadevăr*
dreptate	*— nedreptate*
etc.	

Despre aceste elemente pot fi spuse câteva lucruri esențiale: 1) Ele sunt deopotrivă de reale; 2) Sorții de izbândă a celor aflate la un pol sunt cel puțin egali celor ce se găsesc la celălalt pol; 3) Înfrângerea și dispariția lor totală este tot atât de posibilă ca și victoria lor finală; 4) Poate nu va exista o victorie finală de nici o parte, niciodată; 5) Forțele antagoniste e posibil să se combată

în eternitate. În fond, este vorba despre un conflict global între două direcții majore de afirmare a existenței în care se va decide soarta noastră ca ființe spirituale și destinele civilizației create de noi. Este un conflict ce ia forma unui spectacol tragic grandios, în care noi suntem privitori și totodată actori.

Față de „figura dublă, figură de Ianus, ce ne-o arată, constant, realitatea"[5], ce sprijină, după cum am arătat, deconcertante și nereconfortante concluzii, pot fi luate câteva atitudini fundamentale. Prima este transgresarea științei pozitive, a raționalismului filosofic, a spiritualismului filosofic sau religos, conștienți fiind că ceea ce afirmăm „nu vine din experiență, ci dintr-o anumită valorificare a ei"[6]. Respectiva atitudine constă în aceea că noi spunem „că realitatea trebuie să fie logică *pentru că așa dorim noi să fie, mânați de motive sufletești* alogice"[7]. *Ea implică un optimism cuminte, generator de liniște sufletească și motivații pentru acțiuni eficace. Dar nu și pentru o stare sufletească indispensabilă marilor acțiuni. A doua atitudine, prin excelență pesimistă, susține absurditatea absolută a existenței, în „substanța și intențiile ei ultime"[8]. Din punctul ei de vedere rațiunea și raționalitatea sunt aparențe, iluzii derivate din instinctele de conservare. Ca reprezentanți ai ei, D. D. Roșca îi menționează pe Schopenhauer și Nietzsche. L-am putea include aici și pe Emil Cioran, căruia i-a apărut, exact în același an cu* Existența tragică *(1934), cunoscuta sa lucrare intitulată sugestiv* Pe culmile disperării. *A treia atitudine este legată nemijlocit de conștiința tragică, concept ce deține un loc deosebit de important în filosofia lui D. D. Roșca.*

Această ultimă atitudine se leagă de dublul caracter al existenței și se exprimă prin trei tipuri de fenomene corelate într-un lanț determinativ: psihologice, filosofice și acționale. Fenomenele psihologice încep cu apariția unor sentimente (de ex. al mizeriei, al nedreptății, al riscului suprem), continuă prin consolidarea lor în convingeri (de ex. că lumea este mizerabilă și nedreaptă) și ajung, în sfârșit, în stadiul de conștiință tragică. Vor-

[5] D. D. Roșca, *Existența tragică*, ed. 1934, p. 208.
[6] *Ibidem*, p. 203.
[7] *Ibidem*, p. 203.
[8] *Ibidem*, p. 204.

bind despre conținutul filosofic al acestei conștiințe, D. D. Roșca acordă o atenție, cu totul deosebită, tensiunii sufletești și neliniștii metafizice.

Tensiunea sufletească, ce caracterizează conștiința tragică este, după părerea lui D. D. Roșca, „cea mai înaltă tensiune din câte poate atinge omul"[9]. O putem obține atunci când ne-am dat seama, lucid, de absoluta incertitudine în care ne găsim, în legătură cu opoziția dintre cele două clase de contrarii ale existenței, despre care am vorbit. Ea vine din convingerea fermă ce ne-o putem câștiga referitoare la „caracterul absolut problematic al vieții spirituale", la „caracterul de aventură și miracol ce-l are civilizația și valorile ei"[10]. Acolo unde lipsește tensiunea sufletească mare nu se pot ivi nici personalitățile spirituale puternice și nici popoarele creatoare de valori originale. În acest caz nu se ajunge la momentul când neliniștea metafizică să înceapă să ne „umple străfundurile conștiinței noastre"[11]. Pentru a avea o dorință de progres autentic, omul trebuie să protesteze contra a ceea ce există: „E nevoie ca omul să aibă conștiința că îi lipsește ceva, pentru ca să caute a depăși starea de fapt"[12]. Neliniștea metafizică este cea mai înaltă manifestare a calității noastre de oameni. Fiind o raportare gratuită la existență, ea e un sentiment înrudit cu „fiorul estetic", cel care îl trezesc operele de artă de înaltă calitate.

Tensiunea sufletească mare și neliniștea metafizică reprezintă resorturi decisive ale efortului nostru, de fiecare clipă, de a produce destindere între conflictele „simțite adânc și de a umple lipsuri simțite dureros și lucid"[13]. Ele sunt generatoare de acțiuni transformatoare și hotărâtoare de destin în gradul cel mai înalt. Intrăm pe această cale în domeniul fenomenelor acționale prin care se exprimă conștiința tragică.

Prin acțiunile mari, cele mai variate, noi reușim să obținem o oarecare destindere a tensiunii sufletești și a neliniștii metafizice. Mai mult, aceste acțiuni pot interveni cu rol creator, de reală noutate în existența Lumii.

[9] *Ibidem*, p. 8.
[10] *Ibidem*, p. 216.
[11] *Ibidem*, p. 216.
[12] *Ibidem*, p. 216.
[13] *Ibidem*, p. 230.

Rol hotărâtor în trei direcții: al destinului personal, al stării civilizației noastre și chiar al existenței întregi a Universului.

Prin fenomenele acționale conștiința tragică este supusă unui proces continuu de forjare, sporind în același timp umanul din noi. El se caracterizează prin: susținerea sentimentului de creștere a puterii noastre, prin adâncirea nemăsurată a răspunderii, prin extinderea libertății, prin sprijinirea sentimentului că viața este demnă de a fi trăită, prin recunoașterea faptului că natura nu mai e sfătuitoarea ascultătoare a supremei înțelepciuni, ci un nivel al existenței ce trebuie mereu depășit.

Referindu-ne la destinderea obținută prin acțiunile mari trebuie să spunem că ea a fost considerată de D. D. Roșca fatal provizorie. Datorită caracterului deconcertant al existenței „rezultatele parțiale sau totale ale tuturor acțiunilor noastre își mențin absoluta incertitudine"[14]. Existența opune permanent o rezistență mare și oarecum dușmănoasă față de acțiunile noastre de a face bine, de a crea frumosul, de a descoperi adevărul. Din acest motiv, toate acțiunile întreprinse de noi par a fi aventuri pline de riscuri și cu un sfârșit imprevizibil. Nu e vorba doar de clipa care vine și poate aduce bine neprevăzut, dar, în egală măsură, poate aduce și rău. Se poate naște o civilizație nouă, total inexplicabil și neașteptat, tot așa precum poate dispărea iremediabil o civilizație existentă.

A continua să acționezi și să lupți pentru bine, frumos și adevăr fără să ai certitudinea că străduința și jertfa ta au într-adevăr un rost seamănă cu o atitudine eroică în fața vieții. Totodată, așa ceva este imposibil de realizat în absența unor calități excepționale, dintre care câteva sunt deosebite: starea de disponibilitate neîncetată, plasticitatea sufletească și tinerețea spirituală. Cei care posedă asemenea calități nu pot fi alții decât oamenii mari, ce desfășoară acțiuni mari, capabile să ofere o destindere a luptei fără sfârșit și a permanentei neliniști metafizice fără însă să le poată înlătura. Ei pot realiza această performanță cu o singură condiție: să-și însușească o filosofie adecvată caracterului tragic al existenței și conștiinței concrescute pe acest temei. Este fi-

[14] *Ibidem*, p. 237.

losofia susținută de D. D. Roșca: o filosofie ce nu poate fi considerată nici optimistă, dar nici pesimistă. Ea face elogiul inteligibilității lucide și gratuite, generatoare a celei mai mari libertăți. Dar a unei libertăți sui generis: *„libertatea eroică încărcată de riscuri, nu ponderată libertate de înțelept.*

*

Ar fi o eroare să se creadă că filosofia lui D. D. Roșca ar fi fost elaborată fără nici un rost național. Lucrările sale Europeanul Bărnuțiu[15], Valori veșnice[16], Mitul utilului[17], Interesant tineret ardelean[18], Temeiuri filosofice ale ideii naționale[19] *stau mărturie în acest sens. În esența ei,* Existența tragică *reprezintă, cred, un îndreptar socratic de un fel deosebit, pus la îndemâna intelectualului cinstit și serios de după Marea Unire. Ea s-ar putea compara, ca idee, cu* Principele *lui Machiavelli sau cu* Așa grăit-a Zaratustra *a lui Nietzsche (deși din punctul de vedere al conținutului și al deschiderii morale, deosebirile dintre aceste opere sunt deosebit de mari). D. D. Roșca și-a dorit ca, prin* Existența tragică, *să-și aducă contribuția la cultivarea unei generații înrudite sufletește cu Platon și Socrate, care să-și dăruiască liber eforturile, înfruntând o existență plină de riscuri și incertitudini, pe altarul desăvârșirii și afirmării României, nu doar în fața propriei ei conștiințe, ci și ca țară a Europei. D. D. Roșca a privit Lumea și viața nu ca un intelectual oarecare, ca un filosof oarecare, ci ca un tânăr intelectual român, care deși îl admira pe Socrate, nu mai puțin pe Hegel, ar fi vrut, totuși, să semene mai mult cu S. Bărnuțiu.*

Mesajul lucrării lui D. D. Roșca este adus în actualitate, parcă mai viu ca oricând, de situația și ea de răscruce, în care se află astăzi România.

[15] D. D. Roșca, *Europeanul Bărnuțiu,* Sibiu, Tipografia „Dacia Traiană", A.S., 1944.

[16] D. D. Roșca, *Puncte de sprijin,* Sibiu, Editura Țara, 1943.

[17] „Gând românesc", I, nr. 2, februarie 1933.

[18] „Pagini literare", 4, nr. 6—8, 1937.

[19] D. D. Roșca, *Temeiuri filosofice ale ideii naționale,* Sibiu, Tiparul Institutului de arte grafice „Dacia Traiană", S.A., 1943.

3

Compararea cuvânt cu cuvânt a celor două ediții (din 1934 și cea din 1968)[20] *dezvăluie existența a aproximativ 350 de modificări făcute de autor după 34 de ani operei sale principale (din proprie inițiativă sau, probabil, induse în principal de către editură). După felul și ponderea lor, aceste modificări se prezintă astfel:* Stilistice *(fără să modifice sensul ideilor), constând în schimbarea unui cuvânt cu altul (de ex. sentimentală cu afectivă, sufletul cu mintea noastră) sau înlocuirea majusculelor din scrierea unor cuvinte. Ele sunt în număr de 40;* Schimbări de ușoară nuanță de sens, *realizate prin renunțarea sau punerea în ghilimele la unele cuvinte, ștergerea sau punerea punctelor de suspensie, sublinierea sau ștergerea unor sublinieri de cuvinte, grupuri de cuvinte sau chiar fraze întregi. Acestea însumează 165 de cazuri, în cadrul cărora ultimul procedeu deține ponderea cea mai mare (în jur de 100);* Schimbări de sens *obținute fie prin adăugiri de cuvinte, șiruri de cuvinte, propoziții și fraze, paragrafe chiar — fie prin omiterea lor. În total, numărul lor se ridică la aproape 150, predominând adăugirile în pondere de 2/3. Deși proporția cea mai mare o au adăugirile și omisiunile de cuvinte, cele mai serioase modificări de sens sunt legate de adăugirile și omisiunile*

[20] În 1977 a apărut la București, în Editura Academiei, traducerea franceză a *Existenței tragice* făcută de autor. În *Avant-propos,* la subsol, aflăm că eseul „a fost în 1938 pe punctul de a apare în franceză grație concursului oferit autorului de către M. Emile Brehier. Dar, din păcate, scrie D. D. Roșca, atunci tipărirea lui a fost amânată *sine die* de către editorul din Paris din cauza agravării situației politice internaționale". D. D. Roșca nu precizează dacă ediția în limba franceză (din 1977) este traducerea pe care el a făcut-o în 1938 primei ediții a lucrării lui. Comparația dintre ediția din 1977 și cea din 1968 scoate la lumină marea lor asemănare. Ipoteza conform căreia ediția definitivă (1968) este o copie a variantei franceze din 1938 este puțin probabilă având în vedere analiza logică și ideologică a anumitor adăugiri și omisiuni. Oricum pare tentantă ideea mai multor variante ale *Existenței tragice:* princeps (1934), prima traducere franceză (1938), ediția definitivă (1968), a doua variantă a traducerii franceze (1977). În limba maghiară a fost tradusă la noi ediția din 1968, fără să se remarce diferențele față de ediția din 1934, în ciuda unei interesante postfețe scrisă de Bretter György.

de propoziții, fraze și paragrafe. În ediția din 1968 există un Cuvânt înainte *de două pagini, într-un loc 10 rânduri compacte și un gen de anteîncheiere de aproape o pagină ce lipseau în ediția din 1934. Omisiunile mai extinse din ediția din 1968 sunt de 7 pagini, de două ori de 11 rânduri și într-un loc de patru pagini și jumătate*[21].

Ar fi nevoie de mult spațiu pentru a prezenta și interpreta diferențele dintre cele două ediții. Mă voi limita doar la câteva dintre ele. Cuvântul miracol *în ediția din 1968 este pus între ghilimele. Despre concepția sa D. D. Roșca spune în 1934 că pledează „pentru o foarte neconfortabilă filosofie a vieții"*[22]. *În 1968 se adaugă: „neconfortabilă dar afirmativă, cum va reieși din capitolul final al cărții"*[23]. *În 1934, în legătură cu definirea filosofiei se spune: „În felul ei, filosofia este, prin urmare, artă, nu știință"*[24]. *În 1968, sensul definiției se schimbă: „filosofia mare este, prin urmare, oarecum mai apropiată de artă decât de știință"*[25]. *În ediția din 1968 nu mai apare: „Spus franc și precis, ideea determinismului universal este act de credință, nu axiomă de știință"*[26]. *În aceeași direcție o ștersătură lasă textul din 1968 incomplet. Despre legătura dintre fenomene se spune că „ar putea exista obiectiv, dar, în măsură egală, ar putea să nu existe. În cazul întâi, determinismul ar corespunde adevărului obiectiv"*[27]. *Aici textul se întrerupe. Lipsește: „în cazul al doilea n-ar putea fi vorba deloc de determinism și raționalitate"*[28]. *În ediția princeps, vorbind despre creație, D. D. Roșca spune: „Acest inedit continuu implică deci cu necesitate elemente ireductibile, iraționale"*[29]. *Fraza este ștearsă, apoi, în ediția definitivă. De asemenea, el omite în 1968 ideea că explicația pe care vrem să o dăm vieții istorice și morale „duce la admiterea unei multiplicități de iraționale"*[30]. *În 1934 el dezvăluie cu mai multe ocazii fenomenul de alienare a omului în societate în* general. *Dar, în 1968, în toate aceste cazuri se face precizarea că este vorba de societatea* capitalistă[31]. *În 1934, se întreabă: „Cine știe dacă Universul nu este o lume unde întâmplarea oarbă e suverană..."*[32]. *În 1968 n-o mai face. Prezentând determinismul lui Marx, în 1934 are rezerve foarte serioase față de conținutul lui; în mai mult de patru pagini. Pe Lenin îl admonestează pentru credința în respectivul determinism. În 1968, acestea au fost scoase din carte. Capitolul IV îl încheie în 1934 cu un citat împrumutat de la un artist ce ni-l prezintă pe D. D. Roșca neinteresat în transformarea societății: „Așază-ți fericirea supremă în experiențele ce le instituie, și nu în rezultatele pe care acestea par a le promite"*[33]. *Atitudinea față de problemă pare schimbată în 1968.*

Omisiunile, după cum se poate constata, în mod hotărât și constant diminuează amplitudinea, aria și, în parte, însuși conținutul conștiinței tragice a existenței percepută de D. D. Roșca în 1934. Adăugirile urmează exact aceeași direcție. Cuvântul înainte din 1968 orientează într-un anumit sens lectura cititorului și, mai precis, într-unul dezirabil începutului deceniului al 7-lea. Cartea, spune autorul ei, este „de pe poziții raționaliste opusă cu hotărâre și vreau să cred, cu suficientă limpezime iraționalismului mistic de orice nuanță"[34]. *El își autocaracterizează lucrarea după o grilă de valori la ordinea zilei: ea ne arată „cum a văzut lumea și viața un tânăr intelectual român care le privea de pe pozițiile celei mai înaintate filosofii nemarxiste a timpului"*[35]. *Concluzia generală formulată doar în 1968 e și mai elocventă: cartea „propune o atitudine eroică în fața existenței,*

[21] Redactorul Editurii științifice care s-a îngrijit de ediția din 1968 a *Existenței tragice* mi-a mărturisit că editura nu a cerut autorului nici o modificare de text.

[22] Ed. 1934, p. 16.

[23] Ed. 1968, p. 18.

[24] Ed. 1934, p. 22.

[25] Ed. 1968, p. 24.

[26] Ed. 1934, p. 81.

[27] Ed. 1968, p. 74.

[28] Ed. 1934, p. 82.

[29] Ed. 1934, p. 106.

[30] Ed. 1934, p. 106.

[31] Ed. 1934, p. 120, 121, 122 etc.

[32] Ed. 1934, p. 195.

[33] Ed. 1934, p. 246.

[34] Ed. 1968, p. 7.

[35] Ed. 1968, p. 9.

o concepție care, în pofida structurii antagonice a esenței însăși a lumii, spune da! vieții"[36].

Luând în considerare semnificațiile modificărilor aduse ediției definitive a Existenței tragice *față de ediția anterioară nu cred că este lipsit de tâlc să ne întrebăm: Ce ediție e armonizată cel mai bine cu restul operei lui D. D. Roșca?*[37] *Ne aflăm în prezența unei singure opere sau a două opere esențial diferite?*[38] *Nu cumva retușurile de substanță ale ediției din 1968 au transformat* Existența tragică *într-o* Existență cvasitragică?[39] *Care din cele două conștiințe, din ediția princeps sau din ediția definitivă, ar putea să tenteze într-o măsură mai mare o minte înclinată să-și pună cu seriozitate și responsabilitate pro-*

[36] Ed. 1968, p. 205. Se cuvine aici o subliniere. Conceptul *viață*, chiar în acest context, trebuie înțeles altfel decât în sensul atribuit de vorbirea curentă. Ar fi util și interesant să se vadă ce legături păstrează cu filosofia lui Hegel. Sistemul lui Hegel — spunea în 1943 într-un eseu D. D. Roșca („Țara", 5, V, 1943 și urm.) — este bazat pe o „intuiție inițială" conform căreia „existența în totalitatea ei este viață". Sistemul hegelian trebuie considerat „ca exteriorizarea impunătoare a unui uriaș efort de demonstrație rațională și abstractă a viziunii mistice-religioase care afirmă că existența în totalitatea ei și în esența ei ultimă este viața".

[37] D. D. Roșca, în 1934, nu numai că a semnalat caracterul viu al operei lui Hegel dar, mai mult, a îndrăznit „să propună o întoarcere la metafizica dialecticianului german". În deceniul al 4-lea când a fost scrisă *Existența tragică* reîntoarcerea la Hegel a fost un fenomen european. Primul congres Hegel a avut loc în 1939. „La Revue Métaphysique" a dedicat filosofului german un număr special (1931), la Paris se țineau prelegeri despre Hegel (1933—1939) frecventate de Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron. Studii despre Hegel au apărut în perioada respectivă în Germania, Olanda, Marea Britanie, Italia. În 1943 (în articolul din „Țara") D. D. Roșca credea în continuare „că o reală renaștere a hegelianismului ar răspunde, în spiritul vremii, unor nevoi adânci ale timpului în care ne-a fost dat să trăim. Atotcuprinderea metafizicii hegeliene ar putea „să ralieze majoritatea inteligențelor gânditoare ale veacului nostru".

[38] Modificări importante a operat D. D. Roșca și în cazul eseurilor lui de dimensiuni mai restrânse *(Valori veșnice, Temeiuri filosofice ale ideii naționale, Neotomism și neotomiști).*

[39] Apreciind lucrurile prin prisma cursului inteligibilității pe care l-am prezentat în prima parte a acestei prefețe, am putea spune că D. D. Roșca, în ediția din 1968 a *Existenței tragice*, se coboară spre o existență contradictorie, între neconfortabilă și confortabilă.

bleme în legătură cu destinul contemporan al omului? Opinia mea merge ferm spre ediția princeps.

4

Publicarea ediției de față a Existenței tragice *o consider și ca un prilej de regândire critică și adâncire analitică a operei lui D. D. Roșca*[40] *și de reașezare cinstită, lipsită de clișee, a autorului în filosofia românească*[41].

În acest sens cred că ar trebui să se spună câteva lucruri deosebit de importante. Meritul principal al lui D. D. Roșca în filosofia românească constă, după părerea mea, în elaborarea unui veritabil sistem filosofic, original și viguros, cum se poate constata din studiul Existenței tragice. *O asemenea apreciere nu a fost pe placul comuniștilor colaboraționiști ajunși la putere, în Cluj, după 1945. Ei l-au marginalizat pe D. D. Roșca care, în 1949, a fost nevoit să nu mai predea cursurile sale de filosofie, ținute la Cluj încă din 1931*[42]. *Mult timp după ce au ignorat total* Existența tragică, *ideologii comuniști au afirmat, în direcția diminuării meritelor sale, doar că în această lucrare D. D. Roșca a susținut o poziție bazată pe principii raționale și umaniste*[43]. *Până mai ieri ar fi fost o erezie să se spună că el este autorul unei filosofii originale, având dreptul la un statut de sine stătător și nu subordonat „singurei filosofii autentice și științifice". S-a susținut ideea existenței unei filosofii ideale, cea marxistă, față de care* Existența tragică *nu*

[40] O valoroasă bibliografie selectivă a lucrărilor lui D. D. Roșca se găsește în volumul *D. D. Roșca în filosofia românească*, studii, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 378 și urm. *Cuvânt înainte* de Dumitru Ghișe, *Coordonare* Tudor Cătineanu.

[41] Una dintre cele mai cunoscute clișee în aprecierea operei lui D. D. Roșca se datorează lui Ath. Joja, care în 1967, în *Logos și Ethos* a scos în evidență „soluția" *Existenței tragice* nu sistemul de filosofie elaborat de autor. El a spus că autorul precomizează „o soluție eroică de depășire a contradicțiilor analizate" (Editura politică, p. 262).

[42] El a predat un curs de pedagogie generală și un curs elementar de logică la studenții de la filologie și pedagogie.

[43] Deseori s-a susținut că aceste principii l-au deosebit pe D. D. Roșca de existențialiști, care au postulat caracterul absurd al existenței și au tras concluzii morale ambigue.

putea fi decât expresia uneia dintre „pozițiile cele mai înaintate ale filosofiei nemarxiste a timpului"[44].

Cum a fost un bun cunoscător al lui Hegel, iar dialectica filosofului german era privită ca una din rădăcinile marxismului, i s-a propus să se ocupe de traducerea operelor lui în limba română[45]. *Cel care a făcut această propunere, ce l-a îndepărtat diplomatic pe D. D. Roșca de creația filosofică originală, pentru care dovedise că are predispoziții deosebite, a fost Pavel Apostol*[46], *cel care a jucat un rol nefast în destinul cultural al Clujului postbelic*[47]. *Împărtășesc în această privință aprecierea lui C. Noica conform căreia este posibil că lui D. D. Roșca „i s-a cerut pur și simplu să traducă jumătate din opera lui Hegel... în loc să-și scrie exegeza" (o exegeză europeană a lui Hegel, n.n.)*[48].

O altă cale de anihilare a forței de creație a lui D. D. Roșca a fost atragerea și implicarea lui vicleană în cadrele mișcării filosofice oficiale, de factură marxistă. El a ajuns să scrie nu numai despre dialectica lui Hegel, despre legătura dintre Hegel și filosofia marxistă, dar, mai mult, s-a înregimentat efectiv în propaganda filosofică a zilei lăudându-i, de pildă, pe filosofii filosovietici de la noi[49].

[44] „Reforma învățământului din 1948 a pus în fața profesorului și gânditorului D. D. Roșca sarcini noi. Cursurile nu mai puteau fi predate ca mai înainte. Ele trebuiau elaborate pe baze marxiste... Pentru D. D. Roșca nu era și n-a fost prea greu, aceasta pentru că trecerea de la concepția raționalist-dialectică la cea marxistă s-a petrecut ca un fapt firesc, *ca o ridicare pe o treaptă superioară de gândire* (subl. ns.)..." Marin Panait, *Pagini biografice*, în *D. D. Roșca în filosofia românească*, p. 360. Ideea se pare că a însușit-o însuși D. D. Roșca ce a afirmat-o expres în *Cuvânt înainte* la ediția din 1968 (p. 9).

[45] Meritul traducerilor lui D. D. Roșca, din Hegel, pentru cultura românească este neîndoielnic. Dar trebuie menționat faptul că în epoca dominației filosofiei marxiste în țara noastră s-a exagerat nespus de mult locul lui Hegel în istoria filosofiei.

[46] Marin Panait, *Pagini biografice*, în *D. D. Roșca în filosofia românească*, p. 365.

[47] Achim Mihu, *Maestrul și iedera*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1988, *Lucian Blaga în Clujul postbelic*, p. 33 și urm.

[48] Constantin Noica, *Un gând despre Hegel și D. D. Roșca*, în *D. D. Roșca în filosofia românească*, p. 272.

[49] D. D. Roșca, *Dialectica marxist-leninistă — baza filosofică a cercetării științifice*, „Lupta de clasă", XLI, nr. 7, iulie, 1961, pp. 49—61; D. D. Roșca, *Dialectica materialistă și știința contemporană*, „Steaua", nr. 3, 1961; D. D. Roșca și Ion Aluaș, *Un manual util de filosofie marxistă*, „Scânteia", 29, I, 1964.

Ciudată și probabil deliberată a fost lansarea de către filosofii ce reprezentau linia oficială a ideii existenței unei opoziții fundamentale între filosofia lui L. Blaga și cea a lui D. D. Roșca[50]. *Se susținea că Blaga a fost un mistic, un iraționalist, pe când D. D. Roșca a fost un partizan al determinismului și raționalismului. Ideea menționată, cultivată propagandistic, avea astfel deschidere critică „autorizată" împotriva lui L. Blaga, și totodată îl punea într-o stare fals privilegiată pe D. D. Roșca, în raport cu Blaga. În realitate, ei au fost cei mai de seamă reprezentanți ai filosofiei românești din capitala Transilvaniei. Valoare filosofiei lor s-a subsumat aceluiași interes național.*

D. D. Roșca nu a avut un destin atât de ingrat ca cel al lui Lucian Blaga. El a rămas în învățământul superior după 1949, a fost primit în Academie, i s-au dat onoruri publice, i s-au publicat operele[51] *fiind încă în viață. Cu toate acestea, având în vedere politica dusă față de el de cei aflați la putere și locotenenții lor, de aparent sprijin necondiționat, dar, în fond, de anihilare a sa ca un creator original de filosofie, putem spune că și destinul său, după 1945, a fost unul circumscris în cadrele tragicului. D. D. Roșca a fost o posibilitate, pentru el și pentru cultura românească, incomparabil mai mare decât cea care i s-a permis să o realizeze. Pentru creația lui filosofică el rămâne una dintre cele mai de seamă personalități culturale pe care a avut-o Transilvania și, bineînțeles, România.*

ACHIM MIHU

[50] Ideea a fost susținută cu obstinație de Dumitru Isac. Vezi, de pildă Dumitru Isac, *Tragicul constructiv*, în *D. D. Roșca în filosofia românească*, p. 17, unde se spune: „D. D. Roșca nu numai că s-a ferit el însuși de orice meditație *gratuită*, adică nefondată în fața justițialității intelective a experienței, dar nu a aprobat nici la alții asemenea „ieșiri" frauduloase în zona construcțiilor metafizice arbitrare. Din acest punct de vedere, el s-a situat în categorică opoziție cu concepția lui Lucian Blaga..." p. 17.

[51] După cum s-a văzut, *Existența tragică* tradusă în limbile franceză și maghiară.

«... Notre sentiment élevé du problème de la vie est fait de notre inquiétude perpétuelle».

M. BARRÈS

INTRODUCERE
LA O
FILOSOFIE NECONFORTABILĂ

E fapt de experiență curentă că, oricât de bogată ar fi în evenimente exterioare, viața apare monotonă repetiție celui ce-o trăiește fără să traducă peripeția materială în mereu nouă aventură a sufletului. Dacă n-ar fi așa, șoarecele de casă și iepurele de câmp s-ar putea lăuda, între toate ființele pământului, cu viața cea mai intens trăită. Sau, la capătul opus și fericit al gamei, discurs asemănător ar putea ține plosnița, vorbind cu putere de simbol și vocație, în numele speței tihnite a paraziților de tot felul.

Când însă transpunerea de care e vorba se face permanent și cu luciditate, existența cea mai ștearsă la întâia vedere se va dezveli ca fiind încărcată de dramatism intens și de constantă «noutate».

În acest caz, viața, indiferent de împrejurările «istorice» în care se desfășoară, e trăită cu putere și plenitudine; și fiecare clipă care trece și vine alimentează și-ntărește, cu măreția sau meschinăria ei, sentimentul ce-l avem despre caracterul problematic al vieții spirituale, despre caracterul de aventură și miracol pe care-l arată civilizația și valorile ei. De-aci, în consecință, și sentimentul de constantă și iremediabilă nesiguranță în ce privește destinul nostru ca ființe cu anumite nevoi spirituale.

Sentimentele acestea se pot condensa, la unele conștiințe, în cea mai fermă convingere. Atunci ia naștere conștiința tragică a existenței, și neliniștea metafizică umple până la margine toate încăperile sufletului.

Conștiința tragică produce, credem, cea mai înaltă tensiune interioară din câte poate atinge omul.

Se știe apoi că toate tensiunile spirituale s-au dovedit fecunde. Avem însă convingerea că nici una nu s-a arătat creatoare de rezultate în măsură așa de mare ca cea produsă de conștiința tragică. Viețile cu accentul personal

cel mai mare au fost, după credința noastră, cele cărora această tensiune le-a dictat legea de formație și norma de existență.

Ea este resortul tare al efortului constant ce o astfel de viață trăită cu accent mare se vede nevoită să-l facă spre a crea mereu pierdute echilibruri între forțe și valori antagoniste, dar deopotrivă de imposibil să fie sacrificate fără pierderi ireparabile pentru bogăția vieții noastre spirituale. Ea este coarda tare a unui efort ce-l facem clipă de clipă, pentru a liniști — în chip etern provizoriu — conștiința noastră adâncă despre veșnica noastră insuficiență.

Numai insuficientul este creator, mărturisea Goethe. Și e natural să fie așa. Unde nu există din naștere sentimentul lipsei interioare, sau unde el a dispărut (deși, fie spus între paranteze, nu ne putem explica deloc dispariția lui de acolo unde el a existat o dată, decât doar acceptând miracolul ca explicare), nu există, respective nu mai există dorință și posibilitate de progres.

Hrănit din astfel de convingeri și sentimente, efortul de care vorbim ne adaptează în măsură mare la imperativele supreme ce le dictează viața spirituală creatoare de civilizație originală, adică viața cu adevărat omenească.

Tensiunea interioară produsă de conștiința tragică e nu numai cea mai fecundă, credem, dintre toate tensiunile sufletești posibile, ci în general e, după părerea noastră, cea mai mare forță spirituală între toate puterile sufletești de cari dispunem. Ea face posibilă cea mai mare concentrare a acestor forțe, și poate și concentrarea forțelor vitale extraordinare. Pasiunile mari sunt creatoare în gradul pe care-l știm — creatoare de ceea ce numim bine și de ceea ce numim rău — datorită faptului că sunt, în fond, astfel de concentrări de forțe sufletești.

Spus altfel: încordarea interioară produsă de conștiința caracterului tragic al existenței apare ca cel mai tare protest contra a ceea ce există pur și simplu. Ea se exteriorizează în cea mai radicală și plină de riscuri proclamație: Ce este nu e cum trebuie să fie. Refuzăm deci să acceptăm ceea ce este pentru simplul motiv că este!

Am zis: protest tare: pentru că, spuse cele de mai sus, e evident că el vine din centrul însuși al personalității noastre. Și-am spus: proclamație plină de riscuri: Pentru că ea angajează destinul nostru.

Omul poate fi, desigur, frământat de multe feluri de neliniște. Dar, considerate în substanța lor ultimă, acestea sunt altoite toate pe instinctul de conservare al animalului. Toate sunt forme variate la nesfârșit ale fricii ce cuprinde bestia în fața primejdiei, reale sau presupuse, venite din lumea exterioară. Toate aceste forme de neliniște sunt, biologic, justificate.

Singură neliniștea metafizică nu e justificată biologic. Căci ea vine dintr-o atitudine pe care spiritul o ia în fața existenței considerată în totalitatea ei, dintr-o atitudine față de marele Tot. Dar nu e nevoie să luăm astfel de atitudini pentru ca să ne putem conserva . . . Cine știe dacă, din acest punct de vedere, nu e mai bine să nu le luăm . . .

Neliniștea metafizică apare, prin urmare, oarecum gratuită. Dar tocmai de aceea este singura neliniște pe care animalele — multipede, nulipede sau bipede — n-o au.

Ea e aceea care ne împinge să respingem toate, dar absolut toate îngrădirile. Pe cele sufletești, și pe cele materiale. Ea ne dă curajul blestemat să postulăm, ca singură cu adevărat universală lege a firii, eterna devenire. Și ce altceva este, filosofic vorbind, ideea devenirii eterne, dacă nu proiectarea pe fond cosmic a sentimentului de permanentă insuficiență interioară amintit mai sus?

Este fapt de experiență că cu cât o personalitate e mai mare, cu atât se dovedește, privită în resorturile ei intime, a fi mai încordată interior. «Seninătatea» elină și cea goetheană — aceste faimoase seninătăți — au fost creaturile unor mari tensiuni sufletești. Seninătate fără secretă — vreau să zic intimă — tensiune ce a precedat-o și continuă ca un etern prezent ecou s-o însoțească, înseamnă: nimic. Înseamnă vid. Singură prostia e senin cu gravitate întins peste vid[1].

[1] Când e vorba despre prostie, vocabulele «senin» și «grav» sunt aproape inevitabile. E doar fapt de experiență curentă că prostia este totdeauna senină. Seninătatea interioară poate lua apoi, în exterior, forme variate, dar care nu sunt decât gradații ale aceluiași fond inalterabil de mare securitate interioară: prostul poate fi grav, solemn sau agresiv (aceasta, când se crede sau este de fapt înzestrat cu virtuți morale, când este savant, ori când ocupă o situație socială importantă etc.). Agresivitatea prostului, evident, e cu atât mai teribilă cu cât e mai mare sentimentul lui de securitate interioară.

În eseul său asupra prostiei, scurt dar plin de substanță,

Grație tragicei neliniștit metafizice care-l stăpânește, sufletul își păstrează mare și proaspătă libertatea. Și nici un fel de adaptare, o dată realizată, nu-l poate mulțumi pe deplin. Ea ne face să privim toate formele realizate (forme de cunoaștere, sociale, religioase etc.) sub aspectul provizoratului definitiv.

Nu există, credem, tragic mai autentic decât cel închis în această concepție care cere clipei orientare veșnic nouă și veșnic învechită, refuzând orice idee a unui echilibru ce promite — ar trebui să scriem: amenință — să devie static.

Lumea apare astfel câmp de luptă fără sfârșit posibil. Și ca atare, împărăție a neprevăzutului iremediabil și a posibilităților infinite, bune și rele. Și aceasta, pe toate planurile de creație și existență omenească imaginabile.

Pusă în lumina tare a conștiinței tragice, problema existenței noastre își proiectează soluțiile mereu așteptate în zările îndepărtate ale imposibilului.

Ni se pare însă că, pentru ca să fie foarte eficace, idealurile (religioase, sociale, științifice, artistice) trebuie situate în zona plină de miraj și miracol a imposibilului. Acestea sunt cele care, acționând timp îndelungat, se arată a fi cele mai fecunde în efecte mari. Câteva exemple cunoscute: ideea determinismului universal, creatoare a științei și a tehnicii moderne; ideea justiției integrale a socialismului; noțiunea contractului social ideal, elaborată în Occident și creatoare a marilor democrații apusene; apoi, cele mai eficace idei transformatoare de Lumi: divinitățile marilor religii istorice.

Cine știe dacă vechii elini n-au intrat în istorie cu tăria pe care o cunoaștem și Europa nu e mare cum o știm tocmai datorită faptului că și unii și-aceastălaltă și-au măsurat constant și pătimaș puterile spirituale în sarcinile cele mai grele (ce li s-au părut mai grele), și unii și-aceastălaltă au aspirat, pe toate planurile de existență și în chip permanent, la imposibil . . .!

Ce-ar putea produce în măsură mai înaltă sentiment tragic al existenței și tensiune interioară mai mare decât această aspirație către imposibil? La sensibilitate presupusă egală, potențialul sentimentelor amintite este direct proporționat cu gradul de luciditate al conștiinței.

Fericirea nu e, desigur, pentru toți oamenii direct proporționată cu gradul de plenitudine interioară ce-l poate realiza cât mai neîntrerupt o viață. Au fost și sunt inși pe care plenitudinea de care-i vorbă îi obosește, și care găsesc că ating treapta cea mai înaltă de fericire în vidul sufletesc cel mai complet posibil, ori în ataraxie. Dar, au existat și vor exista oameni pentru care fericire este echivalent cu plenitudine interioară. Acestora le va apărea poate simpatică doctrina ce propunem, perspectiva deschisă de ea făcând posibil, credem, ca viața lor s-atingă cel mai înalt grad de intensitate interioară imaginabil.

*

* *

Cartea de față se inspiră din viziunea condensată în afirmațiile ce preced. Acestea nu vor mai apărea, vrem să sperăm, simple afirmații celor ce vor avea răbdarea să citească până la capăt încercarea de sinteză ce prezentăm.

Noțiunea de «sinteză» nu implică pe cea de «complet», și nici ideea de «definitiv». Orice sinteză este, se știe, fatal provizorie și fatal parțială.

Dar valoarea unei sinteze filosofice nu e în funcție nici de cantitatea elementelor utilizate (material de experiență și idei) și, în fond, nici chiar de calitatea lor. Ci — dată concepția despre filosofie ce-o susținem în prezenta carte — valoarea unei astfel de sinteze este măsurată de perspectiva spirituală generală, perspectivă

D. I. Suchianu a descompus cu mare finețe și pătrundere mecanismul psihologic secret al prostiei. Citâm la întâmplare: «Fără multă teamă de a greși, putem defini prostia o psihoză normală și excepțional de adaptată realităților curente. Pierre Janet numea nebunia *une perte de la fonction du réel*. Nu știu dacă n-ar fi corect a crede că prostia e poate o hipertrofie a acestei funcțiuni . . .». «Prostia ne apare . . . ca rivalitatea dintre ceea ce-i individual și ceea ce-i social în personalitatea omenească, cu triumful celui din urmă element. E victoria lozincilor gregare asupra gândirii proprii». «Bergson definise inteligența ca *le meilleur moyen de se tirer d'affaire*. Se pare că există un altul încă și mai bun. Deșteptăciunea poate cel mult pricepe și explica pe prosti. Prostul, el, poate mai mult, de vreme ce este în stare a păcăli pe cei inteligenți, a convinge pe aproape toată lumea, și a birui în toate situațiile». Cum și de ce păcălește și învinge prostul, a se vedea textul întreg al acestui eseu, spiritual și adânc în același timp. (D. I. Suchianu, *Puncte de vedere*, «Disertație asupra prostiei», Cultura Națională, 1930.)

mai mult sau mai puțin luminoasă, pe care ea o deschide; de calitatea rezonanței sufletești pe care ea o trezește și de gradul de profunzime al stratului de conștiință unde această rezonanță se produce.

După lumina în care sunt așezate, după ierarhia în care sunt fixate, după felul uniliniar sau multiliniar în care sunt legate, aceleași elemente (fapte de experiență sau idei generale) pot da sinteze diferite și de valoare neegală.

Știm că-n lumea ființelor vii, organismul este cel ce, ca totalitate, determină organul. Acesta e ceea ce este, prin funcțiunea ce-o îndeplinește în economia întregului. Tot astfel și-n ceea ce numim sinteză filosofică: Întregul, în lumina căruia e prezentat un fapt sau o idee (materialul utilizat, cu alte cuvinte), determină sensul, conținutul chiar al acestora, valoarea lor. Astfel încât un fapt de experiență sau o idee este, putem spune, alta, după spiritul general al totalității în care faptul sau ideea respectivă intră ca element constitutiv.

Nu numărul și cantitatea culorilor și nici efectul optic ce-l produc fiecare în parte creează valoarea estetică a unui tablou, ci, în primul rând, cum bine se știe, lumina și valoarea în care artistul a fost în stare să le așeze. Dar, la rândul lor, acestea sunt și ele rezultate, determinate, în ultimă și decisivă instanță, de cauza care se cheamă sensibilitatea artistului.

Tot astfel și-n domeniul gândirii metafizice: fermentul și chiagul care produce sinteza elementelor (fapte de experiență și idei) strânse de pe cele mai diferite meleaguri sufletești se numește *dialectică*, și la rădăcina acesteia, pe plan de conștiință și mai adânc, *sensibilitate*. De aici vine accentul specific al sintezei și rezonanța spirituală particulară pe care el o trezește. Accent fatal subiectiv, ca și sinteza din care el se desprinde.

Acum, în ce ne privește personal, rezervele formulate mai sus în legătură cu sensul general al noțiunii de «sinteză» sunt mărite și mai mult de cuvântul «încercare» alăturat la vocabula «sinteză»[2].

[2] Pentru a preciza și mai mult sensul ce-l dăm subtitlului cărții noastre, să ne fie permis să observăm că termenul «încercare» ar putea fi înlocuit aci și cu termenii: «plan», «proiect», «schiță».

Intră-n încercarea ce-o facem, în afară de fapte de experiență curentă și de experiență personală, elemente luate oarecum din întreaga istorie a gândirii. În măsura în care, bineînțeles, cel ce semnează prezenta lucrare cunoaște această istorie. În special intră, ca elemente utilizate cu rol de material, unele din ideile lui Heraclit, Böhme, Pascal, Hume, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Mach, W. James, Husserl și Scheler. Apoi unele din rezultatele cercetărilor istorice ale lui Burckhardt, Renan, Tannery (Paul), Meyerson și Rey.

De altfel, numele tuturor acestor gânditori și cercetători sunt menționate în textul cărții.

Aceasta pledează — lucrul se poate vedea din cele câteva pagini ce preced — pentru o foarte neconfortabilă filosofie a vieții.

Caracterul acesta al concepției ce susținem vine din cunoaștere: vrem să zicem că ne propunem să nu lăsăm, pe cât ne va sta în putere, ca instinctul de conservare — înclinat în general să vadă trandafiriu — să furișeze între realitate și observația noastră prisme idealizatoare de existență.

Ne place să credem, cu toate acestea, că cunoașterea — oricât de tulburătoare ar fi rezultatele la care duce — e, prin ea însăși, remediu întăritor de suflet: Concluziile ultime desprinse din încercarea noastră de sinteză vor confirma, sperăm, adevărul celei, după noi, mai prețioase idei din câte Aristot ne-a lăsat moștenire: adevărul descoperirii psihologice botezată cu de la el încoace faimosul nume de *catharsis*.

În ordinea de idei acum desvoltată, observăm, în trecere și pe deasupra, că, după credința noastră, riscăm mai puțin să avem deziluzii mărturisind că nu știm sigur anumite lucruri, decât închipuindu-ne că știm cu certitudine ceea ce nu cunoaștem decât cu probabilitate.

Concluziile noastre finale vor constitui poate dovadă bună că pot exista spirite în care cea mai neliniștitoare conștiință a nesiguranței în care suntem nu înăbușește puterea de hotărâre și elanul acțiunii, dovadă bună că viziunea cea mai lucidă a unei situații tragice nu omoară cu necesitate capacitatea de entuziasm a sufletului.

Aceste concluzii propun o «ieșire de salvare» din starea de iremediabilă nesiguranță despre care va fi vorba.

Ieșirea de salvare se cheamă stil de viață. Un anumit stil de viață: Viață modelată ca opera de mare artă. Și de aceeași lege supremă, numită: gratuitate.

*
* *

Încercare de sinteză filosofică fiind, cartea noastră conține și considerații privitoare la marea problemă a raportului ce poate exista între știință (și cunoaștere în general) și metafizică. Și propune și o soluție. Părerile noastre, expuse, după nevoie și punct de vedere momentan, în tot cuprinsul cărții, pot fi formulate scurt în propozițiile:

Deși, sub unul din aspectele sale importante, filosofia s-a manifestat ca critică a cunoașterii, ca un fel de *mauvaise conscience* a acesteia, și cu toate că cele mai adeseaori ea s-a prezentat și continuă să fie prezentată ca cunoaștere în substanța ei ultimă, noi credem că ceea ce constituie esența specifică a filosofiei nu este porțiunea de cunoaștere pe care ea o conține *totdeauna*, ci un *plus* care se adaogă la această porțiune, *plus* care nu e cunoaștere. În orice caz, acest *plus* nu poate fi numit cu termenul «cunoaștere» luat în sensul pe care i-l dă știința.

Planul imediat de pe care se desprinde atitudinea filosofică e întins pe un fundament construit din elemente de cunoaștere, dar stratul de conștiință adânc în care metafizica[3] își are rădăcinile ce o hrănesc este de esență lirică. Plecată din aceste meleaguri sufletești, filosofia se prezintă în lumina inteligenței critice — sau cel puțin ar trebui să se prezinte — ca atitudine morală-estetică în fața existenței luată ca totalitate. Și numai datorită unei amăgiri de sine, foarte explicabilă de altfel, conștiința mai puțin critică o ia drept cunoaștere, și-n cazurile cele mai frecvente, drept cunoaștere absolută.

În forma ei exteriorizată concret, filosofia este deci, după credința noastră, încercare de motivare — cu argumente luate din cunoaștere — a unei atitudini morale-estetice în fața existenței ca totalitate, atitudine ale cărei resorturi secrete sunt de natură sentimentală.

[3] În concepția ce susținem aici, termenii «filosofie» și «metafizică» sunt echivalenți. Îi vom folosi deci fără să mai facem distincție între ei. Pentru partea filosofiei numită «teoria cunoașterii» păstrăm termenul de «critică».

Ca religia, metafizica izvorăște din nevoia de a lua atitudine față de marele Tot. Ca arta, ea are nevoie de formă, de întreg. Și ca religia și arta deopotrivă, filosofia se desprinde din nevoia de a cumpăni ce este important și ce nu importă. Din nevoie de ierarhie, altfel spus.

Ierarhizare înseamnă organizare, și de organizare nu poate fi vorba decât într-un *tot*, într-un întreg. («Organizare» vine de la «organ» și «organ» nu există și nu e inteligibil decât în funcțiune și ca parte a unui *tot*).

Cine n-a simțit niciodată în suflet nevoile amintite mai sus, adică cine n-a fost în nici un moment din viața lui om religios, sau spirit de artist sau filosof, poate aduna în minte-i toată știința lumii și poate săvârși tot felul de fapte mari și mici, nu-și va pune niciodată întrebarea dacă a avut rost să se străduiască atâta făcând atâtea fapte și îngrămădind atâta știință . . .

Pentru a stabili o ierarhie a formelor de existență, filosoful va trebui să cunoască, evident, materialul de ierarhizat. El se va vedea deci nevoit să recurgă la cunoaștere, în special la cea științifică — dacă vrea să fie spirit serios — ca la cea mai obiectivă dintre toate formele de cunoaștere. Dar nu se va opri aici. Pentru el, cunoașterea este numai mijloc. Scopul lui este ierarhia care permite cumpănirea tuturor lucrurilor cu balanța nevoilor sentimentale ale sufletului.

Dar, încă o dată, ierarhia nu e opera cunoașterii, ea nu vine din știință. Actul de conștiință care o instituie depășește actul de cunoaștere propriu-zisă. În acest sens, putem spune că numele pe care metafizica l-a primit numai întâmplător, i se potrivește. Căci, într-adevăr, ea e dincolo de fizică, adică în afară de știința pozitivă.

Izvorând din nevoia de atitudine față de existență ca totalitate, chiar dacă ar vrea ca să fie numai cunoaștere — cum de altfel spuneam că se și prezintă — metafizica depășește fatal limitele științei, care nu poate fi decât parțială. Reiese însă, credem, din cele precedente, că și-n cazul în care am admite ipoteza (irealizabilă) că știința într-o zi ar fi totală, metafizica totuși ar depăși-o.

Originea ei ultimă explică și faptul că, cu toate eforturile ce le-au făcut și continuă să le facă, spre a deveni cunoaștere spectaculară a existenței, filosofia nu va pu-

tea niciodată deveni o astfel de cunoaștere. (Să nu mai vorbim de pretențiile pe care le afișează amăgindu-se cu privire la natura ei intimă, pretenții și mai mari decât eforturile de realizare). De altfel, cum vom încerca să arătăm în cursul dezvoltărilor noastre, nici un fel de cunoaștere existentă nu atinge idealul de a fi spectaculară în sensul plin al termenului. Nici chiar cunoașterea științifică pozitivă.

Ne întrebăm însă, dacă filosofia nu-și neagă singură însuși rostul de a fi, aspirând către un astfel de ideal, sau, și mai grav, prezentându-se ca una ce a realizat deja acest ideal?

Spuneam că impulsurile ultime și secrete ale atitudinii metafizice sunt de esență lirică. Să precizăm acum că, pornită dintr-un substrat de natură sentimentală al conștiinței, metafizica nu trebuie să se fixeze în exterior sub forma unui simplu ecou liric desprins dintr-o viziune cosmică oarecare. Lirismul trebuie să fie tradus, aș zice: strecurat, prin sita deasă și purificatoare a cunoașterii disciplinate cu rigoare. Numai îndeplinind această condiție, filosofia devine ceva cu adevărat serios și fecund. Numai în acest caz, spiritul care o animă și-i conduce cu grijă pașii va deveni «spiritul de finețe» de care vorbea — glorificându-l — fizicianul Blaise Pascal. Convingerea noastră este că nu există spirit de finețe roditor fără prealabil «spirit de geometrie» serios.

Altfel spus: lirismul originar, necesar, nu duce la mare lucru — duce cele mai adesea ori la răsuflată declamare — fără disciplina severă a metodei științifice.

Dar judecata: nu există spirit de finețe fecund fără spirit de geometrie disciplinat e departe de a fi reversibilă, căci spirit de geometrie fără spirit de finețe există din abundență.

Acesta din urmă e o treaptă de evoluție pe care inteligența o urcă numai biciuită de conștiința insuficiențelor spiritului geometric. Dar nu toate inteligențele câștigă această conștiință. Se prea poate ca ea nici să nu poată fi câștigată, ci să fie dar.

Spiritul de finețe presupune deci depășirea spiritului de geometrie. Dar e evident că, pentru a-l depăși pe acesta, trebuie mai întâi să-l ai.

Ceea ce afirmam despre spiritul de finețe spunând că e dar din naștere, va părea eventual mai clar scriind

aici următoarea formulă: geometria se învață, finețea nu se învață. (Fapt de experiență curentă.)

Văzute astfel lucrurile, înțelegem parcă mai bine acestălalt fapt de experiență: se poate face știință fără preocupații și cultură filosofică, dar nu se poate face filosofie serioasă fără o riguroasă disciplină științifică a inteligenței. Știința poate ignora filosofia; aceasta însă se păgubește pe sine rupând contactul cu știința.

Dar judecata ireversibilă formulată mai sus cuprinde și afirmația că, într-o măsură mai mare sau mai mică, oricine e înzestrat de natură cu inteligență reală poate face știință; dar de aci nu urmează cu necesitate că simte nevoia să facă și poate, în consecință, să și facă filosofie. Sau, pe alt plan vorbind: știința se învață, filosofia nu se învață. (Fapt de experiență curentă.)

Și, dacă știința este, biologic vorbind, direct necesară, căci utilă, filosofia apare — ca și arta — drept lux în judecata sinceră a majorității covârșitoare a oamenilor. Știința ne dă soluții la probleme ce ni le pune lumea exterioară în care suntem nevoiți să trăim. Decât, problemele acestea sunt totdeauna parțiale, impunându-ne adaptări parțiale. Până când nevoia de a lua atitudine față de existență ca totalitate nu e de ordin propriu zis biologic. Omul poate trăi foarte bine fără să caute vreodată soluții care răspund imperativelor acestei nevoi; cum poate trăi tihnit fără de artă. Înrudită adânc cu atitudinea estetică, atitudinea față de *Întreg*, comandată de această nevoie de ordin spiritual și nu biologic, este chestiune de ținută sufletească personală. Ținută subiectivă cu necesitate, ca și ținuta creatorului de artă.

În felul ei, filosofia este, prin urmare, artă, nu știință.

Dar, întocmai cum marea artă poate produce și efecte de natură morală, ca pe un surplus ce vine și se adaugă la cele pur estetice, tot astfel filosofia poate produce efecte morale neurmărindu-le direct, exaltând și pe această cale puterea noastră sufletească și forțele noastre vitale.

*
* *

În paginile ce urmează, silindu-ne să evităm termenii tehnici în măsura în care această grijă nu ne va împinge să diluăm prea tare și să falsificăm oarecum gândirea,

vom căuta să sprijinim concepția noastră tragică despre viață pe o viziune a existenței luată în totalitatea ei. Vom deduce, cu alte cuvinte, caracterul tragic al vieții omenești din constituția esențială și iremediabilă a întregii realități date în experiență.

Planul general al cărții noastre, care, la întâia vedere, pare a porni cam de departe («ideea cunoașterii integrale»: cap. I), va fi desenat riguros de această idee fundamentală.

Pentru a câștiga în putere de persuasiune și în soliditate, analizele noastre trebuie să plece, credem, de la o critică a țintelor supreme către care tinde cunoașterea științifică și filosofia sprijinită pe aceasta. Cunoscut fiind faptul că ideea ce ne-o facem despre rostul și posibilitățile cunoașterii determină imperios însăși substanța obiectului cunoașterii. În cazul de față, acest obiect este existența luată în totalitatea ei.

De structura intimă a acesteia depinde apoi ideea ce ne-o facem despre natura și rostul vieții omenești.

În consecință, și-n linie generală, gândirea noastră va înainta de la abstract la concret. Fapt ce lămurește caracterul oarecum mai arid al dezvoltărilor din întâia jumătate a cărții.

Ni se pare, pe de altă parte, că-n materie de creație omenească — în materie de creație ideologică mai mult decât aiurea — pricepere dreaptă, știință pozitivă aș zice, nu e decât cea care ascultă de o normă de veche dar nu învechită înțelepciune, cuprinsă-n sfatul popular: e mai drept să judeci omul după ceea ce a voit să facă, decât după ceea ce a putut face. «Nous valons plus par ce que nous voulons que par ce que nous faisons», spune și francezul.

Credem deci că, pentru a fi înțelese cu adevărat și judecate cu dreptate, marile creații omenești trebuie să fie măsurate la lumina scopurilor supreme către care tind. Ținte mai mult sau mai puțin mărturisite explicit, și urmărite conștient sau numai instinctiv, dar urmărite cu perseverență, aceste scopuri determină în chip permanent toate demersurile neastâmpăratei inteligențe omenești.

Considerațiile noastre se vor grupa în patru capitole și în jurul întrebărilor următoare:

Ținând seamă de tendințele permanente manifestate în cursul dezvoltării ei istorice, care este ținta ultimă către care tinde cunoașterea?

Ce imagine a existenței implică idealul suprem către realizarea căruia se îndreaptă, grăbită și cam îndrăzneață, cugetarea filosofică; prudentă și mai metodică, știința, pozitivă?

Din ce credință adâncă și rezistentă își scoate seva de viață lungă — poate veșnică — visul pe care ar vrea să-l trăiască o dată aievea neobosita inteligență a omului?

Și: la ce procedee ideologice recurg filosofia și știința pentru a se apropia de ținta ideală, *țintă ce le definește amândurora esența?*

Căutând să răspundem la întrebările de mai sus, ne vom nizui, evident, să sprijinim considerațiile noastre pe fapte scoase din istoria filosofiei și a științelor. (Capitolul I.)

Apoi, printr-un efort de analiză ce ar putea să apară cititorilor mai grăbiți plictisitoare pe alocurea, vom încerca să arătăm dacă supremul ideal de cunoaștere despre care e vorba, ideal ce a jucat și joacă rol de tainic și important resort în evoluția cunoașterii, e sau nu e justificat de fapt și de drept. În alți termeni, dacă e realizabil vreodată — nu importă data! — și dacă mijloacele de îmbogățire a cunoașterii puse în practică de știință și filosofie sunt eficace totdeauna și pretutindenea. (Capitolul II.)

Din răspunsurile ce va trebui să dăm acestui din urmă grup de întrebări, rămânând, bineînțeles, pe planul experienței riguroase, se va desprinde o imagine de ansamblu a existenței în întregimea ei. Această imagine nu va fi deloc de natură să producă rezonanță sentimentală prea optimistă. Dat fiind faptul că rațiunea și întâmplarea stupidă, rezonabilul și absurdul ne vor apărea ca fiind *deopotrivă* închise în substanța primă a existenței. (Capitolul III.)

În fața existenței astfel caracterizate, vom încerca apoi să luăm atitudine. Mai exact: să propunem o atitudine.

Analizei din capitolele precedente îi va lua locul construcția metafizică propriu-zisă.

Aici nu va mai putea fi vorba de «fapte» în înțelesul pozitiv al cuvântului. Și nici de «experiență» în sensul științific al termenului.

Atitudinea filosofică ne va apărea atunci ca fiind *calitativ* diferită de ceea ce numim punct de vedere științific. Ca fiind altceva. Atitudinea metafizică ne va dezveli aspecte esențiale ale ei, înrudite în străfundul lor cu ceea ce numim atitudine estetică. Vom constata că liniile de direcție ale metafizicei nu sunt absolut identice cu cele ale artei mari, dar merg paralel cu acestea.

De altfel, epitetul «tragic», cu care am crezut că trebuie să caracterizăm calitatea concepției pentru care pledăm, n-a fost luat poate numai întâmplător din împărăția încântătoare a realității estetice: În sufletele cu supremă libertate interioară, imaginea existenței la care se vor opri oarecum necesar considerațiile noastre, poate da naștere la reacțiune emoțională de natură estetică definită tocmai prin epitetul «tragic».

Din atitudinea „neștiințifică" de care vorbim, se poate desprinde însă — în chip natural — și o morală. Morală cu veleități de aplicații practice, ca orice morală. (Capitolul IV.)

Partea I

EXPERIENȚA OBIECTIVĂ

CAPITOLUL I

IDEEA CUNOAȘTERII INTEGRALE

I

Examinând cu oarecare atenție faptele filosofice, adică marile sisteme apărute în cursul istoriei cugetării europene, de la Thales din Milet până la ultimul mare sistem care e cel bergsonian, constatăm că toate își scot substanța dintr-un gând care le e comun: toate sunt încercări de explicație globală a realității. Toate sunt ingenioase și disciplinate eforturi de gândire tinzând, adesea în formă discretă sau chiar ascunsă, câteodată însă în termenii cei mai clari posibili, să construiască Universul prin combinație de concepte. Astfel încât, considerate din perspectiva la care ne oprim aici, marile sisteme filosofice, adică formele de exteriorizare clasică a cugetării filosofice, diferă între ele prin conținutul ce se toarnă în conceptele de care vorbim, nu însă prin ținta ultimă ce o urmăresc, căci aceasta le e comună. Stabilirea unui lanț deductiv fără discontinuitate, lanț care ar constitui urzeala esențială a realității empirice, reducerea ultimă a tuturor faptelor de experiență și a tuturor legilor parțiale la o lege unică, din care să poată fi deduse cu necesitate toate formele de existență, sau cel puțin formele esențiale ale acesteia, iată gândul îndrăzneț și mare pe care l-a urmărit gândirea filosofică în toate epocile ei de forță și de glorie. Deducție totală a naturii, acesta e numele adevărat al scopului suprem către realizarea căruia a tins, în ultimă analiză, geniul marilor autori de sisteme.

Scop suprem pe care nu l-a realizat nici o minte omenească — mai e nevoie să o spunem? —, deși unii dintre reprezentanții de geniu al filosofiei au crezut că ar fi atins această utopică țintă. Scop pe care desigur nu-l va înfăptui niciodată inteligența omenească, dar ideal suprem care anticipează nu numai asupra oricărei experiențe viitoare, ci care a anticipat până bine de curând — și va mai anticipa poate într-o epocă oarecare de cugetare filosofică — asupra oricărei experiențe posibile.

Spuse lucrurile mai concret, nu e oare izbitor faptul că speculația filosofică, în momentele ei de înflorire și putere, a tins cu înrădăcinată încăpățânare să explice toate formele de existență (numite fenomene, lucruri, stări sufletești, evenimente), variate și contradictorii, cu ajutorul unei singure forme de existență; sau, când a voit să apară mai modestă, cu ajutorul câtorva forme de existență?

Să alegem un exemplu chiar de la începutul istoriei filosofiei. Căci, pusă la început simplist și naiv, problema filosofică ne apare oarecum mărită la microscop în trăsăturile ei fundamentale, și deci esența ei este mai ușor de demascat.

Thales, cel dintâi dintre filosofi, a enunțat și a încercat să demonstreze — nu importă cum, pentru ceea ce ne interesează în acest moment — că apa este principiul creator al tuturor lucrurilor.

În substanță, încercarea lui Thales din Milet poate fi caracterizată cu propoziția: „Sub aparențe diverse, totul este apă". Toate lucrurile sunt apă ascunsă sub forme altele decât apa, iată formula legii unice a existenței, descoperită de părintele filosofiei eline și europene! Formulă simplistă, dar, pentru ceea ce ne interesează aici, cu atât mai elocventă.

Înglobând experiență înmiit de bogată și stăpână pe mijloace de investigație și pe forme de expresie nesfârșit mai potrivite, speculația filosofică reprezentată mai târziu de Platon și Aristotel, sau de René Descartes, Spinoza ori Schopenhauer, tinde și ea, în resorturile ei intime, către ținta ce i-a fixat-o în leagănul ei înduioșător de stângaci, Thales din Milet... Ca multe alte forme de creație omenească, uneori mai repede chiar decât acestea, filosofia a progresat în... înțelepciune. Nu e deci mirare că azi — și acum o sută și trei sute de ani — nu mai încearcă să urce, pe calea dreaptă și piezișă a lui Thales, coasta ce duce la platoul înalt de unde să stăpânească cu o singură și largă privire spectacolul de ansamblu al acestei lumi. Căile pe care merge speculația filosofică modernă sunt mai lungi, mai întortocheate și mai puțin primejdioase. Dar toate sunt îndreptate — chiar și când sfârșesc brusc — către platoul arătat cu nepătită îndrăzneală de părintele legendar al tuturor filosofilor.

Toate marile genii speculative vor fi în căutarea unei noțiuni, unei idei sau legi[1] unice pe care o vor planta la rădăcina tuturor lucrurilor. Acestea devenind, în ochii filosofului, forme de manifestare multiplă și bogată a unei singure realități adevărate, a unei singure esențe, idei, legi, sau cum vreți s-o numiți. Rolul explicativ pe care l-a jucat la divinul Thales «apa», îl va lua asupra sa «focul» la Heraclit, «iubirea și ura» la Empedocle, «numărul» la pitagoricieni și, pe o treaptă de experiență lărgită și de elaborație de concepte dusă neasemănat mai departe, „atomul" la Democrit, νοῦς la Anaxagora și Socrate, „Ideea" la Platon, «Forma» la Aristotel, „substanța extinsă" și „substanța gânditoare" la Descartes, „monada" la Leibniz, «Ideea» la Hegel, „voința" la Schopenhauer, „durata" la Bergson...

II

Spuneam la începutul prezentelor considerații că realizarea scopului de cunoaștere suprem de care vorbim, scop ce ar fi atins în momentul când lanțul deductiv ar fi stabilit fără discontinuitate, înglobând și explicând toate formele de existență, a fost urmărită în cursul istoriei filosofiei de toți marii sistematici, dar n-a fost recunoscută în termeni expliciți decât de puțini dintre ei. Cei mai mulți n-au făcut, din starea de fapt în care se găseau, stare de drept, pentru excelentul motiv că înșiși nu și-au dat seama în chip perfect lucid de natura intimă a întreprinderii lor speculative. Gândirea și sistemele lor au urmărit cu persistență, dar în formă implicită și nu principiară, deducția globală a existenței dintr-o unică și atotcreatoare formulă.

Abia la Descartes și la Spinoza găsim accente de lucidă și îndrăzneață sinceritate în această privință. Ordinea de deducție «more geometrico» în care se succed lapidarele și substanțialele gânduri ale minunatei *Etici* nu mai are nevoie de declarații formale suplimentare pentru a mai sublinia prea evidentul adevăr că marele Baruch

[1] Sub influența limbajului științific modern, unii filosofi și oameni de știință vor vorbi de «lege» unică și nu de «noțiune» unică. Așa, la începutul elaborării doctrinei sale, Auguste Comte. Astfel Renan, Taine, Sophie Germain, Laplacé.

Spinoza scoate lumea întreagă dintr-o singură idee. Idee botezată Dumnezeu.

Cât privește pe Descartes, să amintim cum autorul *Discursului asupra metodei* ne povestește însuși — în ton modest . . . — c-ar fi dedus din câteva adevăruri prime toate legile și faptele formulate și descrise în marele său tratat, revoluționar în materie științifică, intitulat *Traité du Monde ou de la Lumière* și publicat șeaptesprezece ani după moartea filosofului. În *Discursul asupra metodei* se mulțumește numai să ne spună că a procedat deductiv, și să înșire pe scurt lista adevărurilor descoperite pe această cale: «Mi-ar fi foarte ușor să continuu, scrie Descartes, și să arăt aici întregul lanț de adevăruri pe care le-am dedus din adevărurile prime; dar, făcând aceasta, m-aș vedea silit să vorbesc acum despre mai multe chestiuni controversate de cei învățați, persoane cu care n-aș dori deloc să mă cert; cred deci că ar fi mai bine să renunț și să spun numai în general care sunt aceste adevăruri, dând ocazie astfel celor mai înțelepți să judece dacă ar fi folositor ca publicul să fie informat mai în amănunt. Am rămas mereu ferm în hotărârea ce o luasem să nu recurg la nici un alt principiu în afară de cel de care m-am servit spre a demonstra existența lui Dumnezeu și a sufletului». Și ce a descoperit filosoful și omul de știință Descartes, făcând uz de *singurul* principiu, la care face aluzie? Să-l lăsăm să vorbească însuși: «Îndrăznesc să spun că nu numai mi-a fost posibil să mă declar mulțumit în scurtă vreme cu privire la toate dificultățile fundamentale ce le întâlnim în filosofie, dar, în plus, am găsit anumite legi pe care Dumnezeu le-a stabilit în așa fel în natură și cu privire la care ne-a sădit astfel de noțiuni în sufletele noastre încât, după reflexie suficientă, nu ne vom mai putea îndoi că aceste legi sunt observate cu strictețe de tot ce există sau se face în lume. Apoi, luând în considerare ceea ce rezultă din aceste legi («la suite de ces lois»), mi se pare c-am descoperit numeroase adevăruri cu mult mai folositoare și mai importante decât tot ce învățasem mai înainte sau chiar nădăjduiam să învăț»[2]. Urmează, în tot cuprinsul părții a V-a, a *Discursului,* expunerea sumară a celor spuse pe larg și demonstrate în marele tratat despre *Lume.*

[2] Descartes, *Discours de la Méthode,* p. 31—32 (ed. Garnier).

Găsim însă în partea a VI-a a *Discursului* un pasaj și mai caracteristic și mai explicit: „Ordinea pe care am urmat-o aici, declară Descartes, creator fără pereche în filosofie și știință, a fost următoarea: Mai întâi am căutat să găsesc în general principiile sau cauzele prime a tot ceea ce e sau *poate exista* [!] în lume, fără să iau altceva în considerare în acest scop decât pe singur Dumnezeu care a creat lumea, și fără să le scot de altundeva decât din anumiți germeni de adevăr ce se găsesc de la natură în sufletele noastre. După aceasta am căutat să văd care sunt cele dintâi și cele mai comune efecte ce aș putea deduce din aceste cauze. Și mi se pare că astfel am găsit ceruri, aștri, un pământ și pe pământ apă, aer, foc, minerale și alte câteva lucruri, dintre cele mai comune și mai simple, prin urmare dintre cele mai ușor de cunoscut... După aceea, plimbându-mi spiritul asupra tuturor obiectelor ce s-au prezentat vreodată simțurilor mele, îndrăznesc să spun că n-am găsit printre ele nici un singur lucru pe care să nu-l fi putut explica destul de comod cu ajutorul principiilor găsite de mine . . .“[3].

Să observăm că, pentru ceea ce ne interesează aici, importă foarte puțin întrebarea dacă Descartes într-adevăr a reușit sau a crezut numai că a reușit să deducă din principiul unic de la care pleacă, tot cuprinsul faimosului *Traité du Monde ou de la Lumière.* Ceea ce importă, în ordinea de idei pe care o discutăm, e o anumită stare de spirit a acestui mare om de știință și filosof mare. Adică tocmai starea de spirit pe care o trădează fără ocolire elocventele pasaje reproduse mai sus.

*
* *

Dar acela care a fixat, principiar și fără reticențe, drept ideal suprem al speculației filosofice deducția globală a existenței într-un lanț deductiv fără discontinuitate a fost cel pe care Léon Brunschvicg[4] l-a numit „prinț al filosofilor“, Hegel. Demontând cu mână de măestru până în ultimele lui elemente mecanismul inteligenței active în științele pozitive și în speculația filosofică, Hegel

[3] *Idem, ibid.,* p. 48—49. Sublinierea e a noastră.

[4] Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* t. I, p. 396.

i-a demascat tendințele intime și permanente, tendințe care, toate, se alimentează și sunt îndreptate către o ultimă și îndepărtată (pentru noi) țintă: reducerea tuturor formelor mai importante ale existenței, a tuturor legilor cu caracter relativ parțial, la o lege supremă și unică, lege de care ar asculta toate fenomenele. Lege în raport cu care legile specifice ale lucrurilor n-ar fi decât aplicații diverse, mai mult sau mai puțin complicate, ale ei, în domenii determinate și specifice ale realității.

Întocmai ca Descartes, dar într-o formă mai prezumțioasă, căci mai lipsită de discreție și mai radicală, — Hegel acordă experienței un loc neasemănat mai mic decât cel pe care i l-a acordat de fapt Descartes — «prințul filosofilor» va proclama, amăgindu-se, că a reușit să scoată lumea, cu toate primăverile ei, dintr-un concept unic care se cheamă Idee. Ermetica *Logică speculativă* desfășoară înaintea ochilor minții muritorilor prezenți și viitori, pe cele câteva sute de pagini ale ei, grandiosul și nicăirea ruptul lanț deductiv al tuturor adevărurilor posibile și, implicit, al tuturor formelor importante de existență. Din ceea ce a urmărit inteligența omenească de la Thales din Ionia încoace, dar fără să și-o mărturisească cu francheță nici chiar sieși, Hegel face lege constitutivă a ei. O stare de fapt e proclamată stare de drept, cu o temeritate care, cu tot geniul autorului *Logicii speculative*, a speriat și scandalizat un secol de cugetare europeană.

Și, cu toate că Hegel, contrar unei opinii prea răspândite, n-a pretins c-ar fi reușit să «deducă» din a sa formulă universală până și formele particulare sau chiar individuale ale existenței[5], lucru pe care, de altfel, nu l-a pretins nici Descartes[6], revolta contra încercării lui de deducție globală a formelor esențiale ale realității este până la un punct explicabilă, dacă ținem seamă de momentul istoric când ea s-a produs.

Științele pozitive, pe vremea când și-a elaborat Hegel *Logica*, acumulaseră un morman de fapte neasemănat mai mare decât cel pe care putuseră să-l inventarieze pe veremea lui Descartes. Efortul de investigație ce a dus

[5] Cf. de ex. *Werke*, IV, 45; VI, 49—50, 65, 288 et sqq.; VII[1], 22 et sqq. 37, 38, 265.

[6] Sensul tare al textelor citate mai sus e atenuat de rezerve pe care Descartes le face chiar pe aceleași pagini. Vezi, *op. cit.*, p. 49.

la acumularea acestor fapte a mărit apoi simțul critic. Mintea omului, în urma unei neîntrerupte experiențe biseculare, a învățat cumințenie, prudență. Și-n momente de mare luciditate (Hume), își întrezărise pentru câteva clipe limitele, care au apărut mult mai înguste decât le credea Descartes.

Și-apoi, după moartea lui Hegel, influența pozitivistă începuse să creeze o anumită atmosferă spirituală neprielnică spiritului adânc care animase speculația «prințului filosofilor». Deși, fie zis în treacăt, ideea unei legi unice, obiect final al cunoașterii, punct de vedere unic de unde privite, toate fenomenele ne-ar apărea inteligibile, a tentat la un moment dat și spiritul lui Comte. Din motive pe care nu e încă locul să le înșir, întemeietorul pozitivismului a renunțat, e adevărat, la această idee, ca la o himeră irealizabilă. Tot astfel, dar mai puțin categoric, și discipolul lui Comte, Stuart Mill[7].

Dar, dacă reacția contra pretenției lui Hegel de a fi reușit să ducă la capăt deducția globală de care e vorba este explicabilă, mai puțin explicabilă ne apare mirarea și atitudinea de defensivă, pe care marele dialectician le-a stârnit afirmând explicit și tare că scopul ultim al cunoașterii, și-n același timp resortul ascuns ce-i dirijează toate demersurile, ar fi stabilirea lanțului deductiv continuu de care vorbim. E locul să ne întrebăm dacă această atitudine de atentă și prea cuminte defensivă nu se datorește tocmai faptului că gânditorul german a apăsat — și a apăsat cu prea multă forță — pe un punct sensibil al inteligenței filosofice — și științifice, cum vom vedea îndată — europene, punct tocmai de aceea ascuns cu teamă sub pragul luminos al acestei inteligențe? Hegel a demascat, într-o formă indiscretă și lipsită de menajamente, o aspirație înrădăcinată dar secretă a inteligenței creatoare de știință și filosofie; aspirație pe care această inteligență nu are curajul să și-o mărturisească nici chiar sieși, în taină, atât îi apare ea de utopică și de cu neputință de satisfăcut vreodată.

Și se prea poate „că atracția, destul de vie și azi, pe care doctrina „prințului filosofilor“ a exercitat-o asupra atâtor capete gânditoare, se datorește tocmai faptului

[7] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. I, p. 28—31; t. VI, 601, ed. Schleicher, Paris, 1907.
John Stuart Mill, *System of Logic*, t. II, p. 4, ed. din 1851.

că autorul ei a tras, cu îndrăzneață consecvență, toate concluziile ce le implica un vechi și poate etern postulat al gândirii omenești[8]. Asemenea unui abis grandios, prăpăstioasa consecvență a omului care a scris *Logica speculativă* atrage poate tocmai prin groaza ce ea o inspiră . . .

*
* *

Lucru curios! Francezul măsurat la mers și cuminte în întreprinderi care s-a chemat Hippolyte Taine, Monsieur Taine, a privit în acest abis, hipnotizat în măsură cum nu a fost nici unul dintre moștenitorii spirituali ai lui Hegel. E. Renan a privit și el în adâncuri. Dar de la distanța cuvenită. Și fără uitare de sine. Zâmbind chiar, câteodată.

Ultima pagină de filosofie propriu-zisă iscălită de Taine în ediția princeps a *Inteligenței*, pagină suprimată din edițiile ulterioare, este un imn în onoarea temerarei tentative hegeliene. Deși își dădea perfect de bine seama de eșecul acestei tentative, Taine își închipuia că el se datorește numai metodei hegeliene. Hegel nu a comis deci decât o greșeală de metodă! Cu altă metodă, scopul ultim fixat de marele dialectician german cunoașterii este realizabil; nu importă când în viitor, dar e realizabil, crede Taine. Din punct de vedere formal, nu e deci între Taine și dascălul său neamț nici o deosebire de principiu. Deosebirea e numai de grad.

Astfel, nu e mirare că autorul *Inteligenței* vorbește des și fascinat de încercarea făcută de «cel dintâi gânditor al secolului», gânditor al cărui geniu s-a urcat la înălțimi la care nu s-a urcat niciodată gândirea vreunui filosof[9]. Dintre numeroasele pasaje ale operei lui Taine unde se formulează legea unică drept țintă supremă a cunoașterii, să citâm unul care ni se pare mai caracteristic și pentru considerațiile ce le vom dezvolta în §-ul III al acestui capitol: „. . . O dată în posesia formulei, ai restul. Le cuprinzi [faptele de detaliu] în cel mult o jumătate de rând; închizi o mie două sute de ani și jumătate din lumea antică într-un spațiu de o palmă. Presupune acum că

[8] V. mai jos, §§ IV și V.

[9] «Journal des Débats» din 25 Ianuarie 1870, o scrisoare iscălită de Taine și Renan; *Littérature Anglaise*, V, 248, 371; *Philosophes Classiques*, 133.

această muncă e făcută pentru toate popoarele și pentru toată istoria; făcută în ce privește psihologia și toate științele morale; făcută pentru zoologie, pentru fizică, pentru chimie, pentru astronomie. Din chiar acel moment, Universul, așa cum îl vedem, dispare. Faptele s-au topit, formulele le-au înlocuit; lumea s-a simplificat, știința e desăvârșită. Singure, cinci sau șase propoziții generale mai rămân. Mai rămâne definiția omului, a animalului, a plantei, a corpului chimic, a legilor fizice, a corpurilor astronomice și nimic mai mult . . . Îndrăznim și mai mult: ținând seamă de faptul că [aceste definiții] sunt mai multe și că sunt și ele fapte ca și celelalte, încercăm să descoperim și să degajăm din ele, cu aceeași metodă ca la celelalte, faptul primitiv și unic din care ele pot fi deduse și care le dă naștere *(les engendre)*. Descoperim atunci unitatea Universului și înțelegem ce o produce . . . Ea provine dintr-un fapt general asemănător celorlalte [fapte], lege generatoare din care se deduc celelalte, întocmai cum din legea gravitației derivă toate fenomenele de gravitație, întocmai cum din legea ondulațiilor derivă toate fenomenele luminii, întocmai cum din existența tipului derivă toate funcțiunile animalului, întocmai cum din facultatea dominantă a unui popor derivă toate părțile instituțiilor lui și toate evenimentele istoriei sale. Obiectul final al științei este această lege supremă . . . Prin această ierarhie de necesități lumea este o unică ființă, indivizibilă, ai cărei membri sunt toate ființele. Pe culmea supremă a lucrurilor, în punctul cel mai înalt al eterului luminos și inaccesibil, se pronunță axioma eternă, și ecoul prelungit al acestei formule creatoare compune, prin inepuizabilele-i ondulații, imensitatea Universului. Orice formă, orice schimbare, orice mișcare, orice idee, e unul din actele ei. Ea stă la rădăcina tuturor lucrurilor, și nu e țărmurită de nici unul din ele. Materia și gândirea, planeta și omul, îngrămădirea sorilor și palpitațiile insectei, viața și moartea, durerea și bucuria, nimic nu există care să nu o exprime, și nu există nimic care să o exprime întreagă. Ea umple timpul și spațiul, și rămâne deasupra timpului și spațiului . . .".

Iată o odă (prelungită pe încă o jumătate de pagină!), ecou întărit — cu dar de exteriorizare pe care nu l-a

avut Hegel — al imnului cântat de dialecticianul german Ideii, în momentul când, în a sa uimitoare *Logică*, face trecerea faimoasă de la «Idee» la «natură»[10].

*
* *

Dar, ni s-ar putea ridica eventual obiecția că, pentru a confirma și ilustra cele formulate în §-ul I al studiului nostru, am invocat în §-ul II cazuri care nu au valoarea simbolică ce căutăm noi să le-o atribuim. Căci, ni se va spune, Descartes, cu tot geniul lui, creator în gradul cel mai înalt și pe teren științific, și cu toată cunoștința vastă ce-a avut-o despre știința epocii sale, moștenește mult, ca atitudine și ca aspirații spirituale, de la scolastici: Descartes gândește încă prea aproape de secolele când a dominat o doctrină pentru care deductibilitatea integrală a lumii nu apărea deloc himerică. Cum nu apăruse ea nici evanghelistului scolasticii, lui Aristotel. Tot astfel, încercarea lui Hegel, ținând seamă de momentul când se produce, apare anacronică. Dovadă reacția pe care a provocat-o nu numai din partea oamenilor de știință — faptul ar fi mai inteligibil, — dar chiar și din partea filosofilor, printre care puțini s-au arătat atât de însetați de absolut ca dogmaticul Taine.

Cazurile Descartes, Hegel, Taine nu ar avea, prin urmare, semnificația generală pe care le-am acordat-o noi.

Dar să reținem atunci unele aspecte din gândirea unui filosof și om de știință care a fost de o prudență critică și științifică universal recunoscută, de o prudență atât de mare încât a fost considerat multă vreme drept sceptic.

Prin critica lui implacabilă, Kant, căci de el e vorba, a fărâmițat unitatea vie a spiritului și, prin aceasta, și pe aceea a realității exterioare. A fărâmițat-o în așa măsură încât urmașii săi în cele filosoficești au suferit. Georg Wilhelm Friedrich Hegel mai mult decât toți. Și, cu toate că autorul *Criticelor*, trăind în secolul al XVIII-lea, are altă concepție despre natura deducției matematice decât pot s-o aibă contemporanii lui Henri Poincaré și Einstein, Kant își dă perfect de bine seama, tot atât de lucid ca și savanții amintiți acum, că deducțiile științifice sunt fragmentare și nu formează nici pe departe un lanț continuu între ele.

[10] Taine, *Philosophes classiques*, p. 368—371; Hegel, *Werke*, VI, p. 385—390.

Cu toate acestea, cel ce a scris opera *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* crede că această stare de fărâmițare a deducției e provizorie. Diversele bucăți ale lanțului deductiv vor fi legate între ele odată și-odată, cu progresul infinit al cunoștinței. Astfel încât speculația hegeliană, deși se desfășoară ca o aprigă luptă contra tuturor barierelor ridicate de Kant în fața cunoașterii absolutului, este, din alte puncte de vedere, și în special din cel care ne interesează aici, o continuare și o încercare de completare a operei lui Kant. Hegel însuși își ratașază încercarea de grandioasă și riscată construcție la Kant[11].

Într-adevăr, Kant, în opera amintită, a susținut că știința pozitivă, fiecare din științele pozitive, conține o parte de cunoaștere pură, adică *a priori*, parte care poate fi dedusă din legile constitutive ale inteligenței noastre. Și, studiind de aproape opera lui Newton, a căutat să degajeze partea apriorică conținută în fizică. Această parte a fizicii ar fi formată, crede Kant, din ceea ce se înțelege azi prin mecanică rațională. Dat fiind faptul că autorul teoriei cosmogonice care îi poartă numele nu consideră știință în sensul riguros al cuvântului decât porțiunea deductivă a științelor, adică cea care e compusă din adevăruri necesare, porțiunea ce nu conține decât legi empirice este numită știință, crede Kant, numai printr-o extensiune abuzivă a cuvântului.

Hegel era convins că prudentul Kant s-a oprit la începutul drumului pe care se angajase în momentul când a scris *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Și, drept urmare, își propuse deci să parcurgă singur tot restul drumului neparcurs de marele predecesor. Să curețe știința de tot ce nu e adevăr necesar! Și a scris atunci ermetica *Logică* și strania *Naturphilosophie* . . .

Prin urmare, considerată în perspectiva care ne interesează aici, deosebirea ce o constatăm între criticul Kant și dogmaticul Hegel nu e de natură. E numai de măsură.

[11] Hegel, *Werke*, III, p. 202.

III

Să părăsim acum pentru un moment istoria gândirii filosofice și să deschidem istoria științelor pozitive. Știința pozitivă, în demersurile ei intime și la reprezentanții ei mari, este oare absolut străină de ideea — utopică, după toate probabilitățile — unei legi unice de care ar asculta toate legile parțiale, formele esențiale ale existenței?

Spuneam mai sus că, demontând cu mână de maiestru până în ultimele lui elemente mecanismul inteligenței active și creatoare în speculația filosofică, și-n elaborația științifică pozitivă, Hegel i-a demascat tendințele secrete și permanente, tendințe care, fără să treacă totdeauna pragul luminos al conștiinței, se alimentează și se îndreaptă, toate, către o ultimă și eternă țintă: legea supremă și unică a tuturor lucrurilor. Marele gânditor neamț a demonstrat, zic, această teză, cu un impresionant și tare aparat dialectic, și cu privire la științele pozitive. Și și-a formulat rezultatele atinse, cum obișnuia adesea: adică în forme cu aparențe de paradox. Poate cu gândul pedagogic să izbească nu numai inteligențele, ci să impresioneze și imaginea contemporanilor.

Dar Hegel ar putea fi suspicionat și acuzat că rezultatele pe care le demonstrează le avea de mai înainte, ca «teză» de demonstrat! Iată însă că, în zilele noastre, pornind de pe meleaguri ideologice cu totul îndepărtate de acelea de pe care a plecat filosoful german, și urmărind scopuri nespus de străine de acelea ale lui Hegel, un lucid gânditor confirmă, cu istoria pozitivă a științelor în mână, «teza» hegeliană despre care vorbin. Émile Meyerson, căci la el ne gândim, n-a cunoscut în momentul când a scris *Identité et Realité*, capitolele unde filosoful german se ocupă cu problema ce ne interesează aici. Aducând elogii pioase lui Hegel pentru teoria «justă și precisă» a raționamentului științific — «a științei», scrie Meyerson, — teorie pe care au ignorat-o cu atâta perseverență cercetătorii secolului al XIX-lea, Émile Meyerson recunoaște că marele dialectician i-a fost un predecesor ignorat. Aceasta, la sfârșitul volumului al doilea al operei *De l'Explication dans les Sciences*, carte care, din punctul de vedere al problemei noastre, e perfect identică cu *Identité et Réalité*. «Autorul prezentei lucrări, scrie parcă cu regret Meyerson, nu a cunoscut nici el aceste eforturi ale lui Hegel decât bine de curând, fiind adus, ca să zicem așa, din întâmplare, prin citațiile d-lui Ward [*This is an immanent and self-determining process of explication of the Absolute One*, Cambridge, 1911] asupra *explicației* spiritului în istorie luate de la Hegel, să studieze mai aproape operele filosofului»[12].

E poate inutil să spun că metoda de lucru a lui Meyerson, metodă care a dus la rezultate ce confirmă pe cele atinse de Hegel cu o sută de ani în urmă, se găsește la antipozii celei hegeliene. Metoda lui Meyerson este tot ce poate fi mai pozitiv, mai controlat, mai prudent. Faptele — fapt în sensul cel mai larg al cuvântului — pe care își sprijinește afirmațiile autorul strașnicelor *Identité...* și *De l'Explication...* sunt enorm de multe. Nenumărate. Și culese din toate domeniile științei. Savanți de specialitate (Antony, directorul Muzeului de științe naturale de la Paris; Lucien Poincaré, fizicianul; două nume, între multe altele, cu titlu de exemplu) au rămas rând pe rând, fiecare în ce privește propria-i specialitate, uluiți de știința lui Émile Meyerson.

Ne aflăm deci în fața unui spirit cu autoritate și competență. Și care iscălește opinia lui Hegel despre gândul secret al științei pozitive cu privire la suprema țintă de cunoaștere, urmărită dar nemărturisită de eforturile triseculare ale acesteia. Țintă considerată de mulți deschizători de drumuri în împărăția științelor nerealizabilă numai de fapt, și nu absurdă din punct de vedere logic. O rațiune de fapt și nu una logică face deci imposibilă deducerea integrală a existenței: suntem deborda ți de toate părțile de infinitul spațial și temporal. Pentru o mai amplă documentare cu privire la cele spuse în aceste două aliniate din urmă, rog cititorul să recurgă la vasta și convingătoarea operă meyersoniană.

În ordinea de idei care ne interesează, să reținem (după Meyerson) concepțiile a doi mari oameni de știință, concepțiile lui Laplace (1749—1827) și Sophie Germain (1776—1831), „Trebuie să considerăm, scrie Laplace în Introducerea de la *Teoria analitică a probabilităților*

[12] *De l'Explication dans les Sciences*, Paris, 1921, t. II, p. 345.

(Oeuvres, t. VII, p. VI), starea prezentă a Universului ca efectul stării sale anterioare, și drept cauză a stării ce va urma. O inteligență care, la un moment dat, ar recunoaște toate forțele de care e animată natura și situația respectivă a ființelor care o compun, dacă de altfel inteligența de care e vorba ar fi destul de vastă pentru a supune analizei aceste date, ar îmbrățișa în aceeași formulă mișcările celor mai mari corpuri din Univers și pe ale celui mai ușor atom: nimic nu ar fi nesigur pentru ea; și viitorul, ca și trecutul, ar fi prezente ochilor ei". În continuare Laplace dă o formulă a necesității universale care repetă în substanță teoremele XXIX și XXXIII ale cărții I din *Etica* lui Spinoza[13].

Sophie Germain, după ce citează pe D'Alembert, care declarase că „Universul, pentru cine l-ar putea îmbrățișa dintr-un punct de vedere unic, nu ar fi, dacă e permis să o spunem, decât un fapt unic și un unic adevăr", continuă: „să adăugăm că, după convingerea noastră intimă, acest fapt unic trebuie să fie necesar. Și, într-adevăr, noi căutăm esența sau necesitatea fiecărui lucru, și aceste două expresii sunt echivalente, căci, cunoscând esența, vedem că ființa căreia ea îi aparține nu poate nici să nu fie, și nici să fie altfel de cum e"[14].

Se știe că Sophie Germain a fost considerată de întemeietorul pozitivismului printre premergătorii săi. Fapt demn de reținut, căci vedem că până și o doctrină animată de spirit pozitivist, cum e cea a matematicienei Sophie Germain, postulează ideea formulei unice către care ar tinde și pe care ar realiza-o la o dată mai mult sau mai puțin îndepărtată — nu importă — știința pozitivă...

*
* *

Să remarcăm că, din perspectiva din care considerăm noi aici lucrurile, atitudinea celor doi mari savanți ai secolului al XIX-lea nu diferă deloc de atitudinea lui Descartes. Sophie Germain și Laplace concep, întocmai

[13] Spinoza, *Éthique.*, ed. Flammarion, p. 44, 48.

[14] Laplace, *Oeuvres*, t. VII, p. VI; Sophie Germain, *Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres*, Paris, 1833, p. 27. Texte citate de Meyerson, *op. cit.*, t. II, 403—4, t. I, 81—2.

ca Descartes, seria deductivă ca absolut continuă și sprijinindu-se pe un «fapt» inițial el însuși necesar.

Știm însă că Descartes a avut o concepție mecanistă despre lume, sistemul lui poate fi chiar considerat ca forma cea mai perfectă pe care a îmbrăcat-o până azi o teorie mecanică a Universului. Dar speranța nutrită de atâția oameni de știință în posibilitatea de a construi într-o bună zi o imagine mecanistă completă a Universului, speranță utilă și fecundă, și, zic, atât de răspândită, nu este decât o altă formă a credinței în posibilitatea stabilirii unui lanț deductiv continuu și unic al tuturor formelor esențiale de existență. Este adevărat că omul de știință mecanist al zilelor noastre nu mai crede, cum credea Descartes, c-ar fi în stare să degajeze, într-o viață de om, acest lanț deductiv unic. Dar nu e mai puțin adevărat că nădăjduiește că opera de sinteză va fi posibilă odată: Știința se apropie relativ încet de acel moment de sărbătoare, dată fiind imensitatea drumului de parcurs, dar se apropie...!

Iată nădejdea nemăsurată care stă până și la fundamentul științei noastre mecaniste!

*
* *

Constatăm deci că, în ce privește ordinea de idei dezvoltată de noi aici, diferența între filosofie și știință — considerate ambele sub aspectul lor cel mai permanent și mai general, nu ne gândim, prin urmare, să înglobăm aici anumite forme ale empirismului — diferența între filosofie și știință, zic, nu e decât de grad, și se exteriorizează în diferența de metodă, de ritm în avansare, aș zice. Știința, mai sceptică și mai înțeleaptă, dă dovadă de mai multă răbdare. Acumulează experimentare multă și crede necesar migăloase și nenumărate cercetări de detaliu pentru a putea ajunge apoi să stabilească cândva — mergând pe drumuri perfect și universal controlabile — o vastă sinteză a experienței și o totalizare a ei sub porunca de fier a legii unice. Filosofia, mai temerară și mai grăbită, trece, sau cel puțin a trecut, repede la sinteză; de cele mai adesea ori prin prea cuprinzătoare și instantanee intuiții. (Intuiții prezentate apoi drept rezultate ale unor investigații întinse și ale unui efort de analiză ingenios și meticulos...)

De aci, uneori, anticipațiile ei fericite ale unor fapte și legi pe care prudenta știință vine în urmă să le confirme; dar tot de aci și aberațiile și poticnirile ei, pe care fiecare sistem ce se succede în timp încearcă să le repare.

IV

Idealul despre care am vorbit implică o idee, mai precis: o credință tot atât de constantă și activă în cursul evoluției istorice a cunoașterii, tot atât de adânc înrădăcinată în fundamentul tuturor eforturilor de cunoaștere pe care le face spețа noastră de câteva mii de ani încoace. În formele ei mai nuanțate, mai încărcate de rezervă, această credință este, cum vom vedea, chiar mai adânc așezată în profunzimile spiritului nostru decât idealul ce se hrănește, în ultimă analiză, din ea; este, aș zice, sădită în substratul biologic al ființei noastre.

Care e această credință infinit de optimistă, de un optimism extrem, asemenea idealului care purcede din ea? E credința că realitatea, lumea, Universul, sau cum vreți să-i ziceți, este rațională, inteligibilă în esența ei. Omul, din momentul în care a început să raționeze, din momentul în care, plin de încredere în forțele inteligenței sale și încărcat de mari și biologic sănătoase speranțe, a pus întâia întrebare rezonabilă lumii ce-l înconjoară și propriilor lui stări sufletești, din momentul acela, zic, și până azi când se apleacă cu răbdare deasupra microscopului, sau plăsmuiește o utilă experiență de laborator, ori leagă între ele liniile unei teorii, a avut credința profundă că lumea este inteligibilă și deci explicabilă. Credință atât de adâncă încât, ieșită, în ultimă analiză, din împărăția obscură a instinctului vital, pare că-i place și azi să zăbovească mai mult acolo, la adăpost și mai eficace păzită contra acidelor dizolvante ale spiritului critic...

Instinctiv, omul a crezut că există acord fundamental între realitatea exterioară și propria lui gândire. Și, s-o spunem de la început, omul de știință, cu toată teoria comtistă despre știință, teorie destul de răspândită printre unii savanți moderni, a crezut mai tare și mai des decât filosofii. Realitatea este, în esența ei, rațională, iată formulat într-o afirmație și mare și scurtă postulatul cel mai intim și mai tenace de la care a plecat și pleacă orice investigație omenească a naturii. Pe care s-a sprijinit tacit, dar cu hotărâre, efortul de cunoaștere al majorității filosofilor și al aproape tuturor oamenilor creatori în știința pozitivă.

Evident, această afirmație nu poate fi, considerată cu atenție și spirit critic, decât un postulat; al științei și al filosofiei. Ca atare, el nu e susceptibil de probe riguroase care i-ar demonstra necesitatea. Nu e mirare deci, că, cu tot aparatul dialectic puternic pe care îl punea în mișcare cu incomparabilă măiestrie. Hegel însuși nu a fost în stare să demonstreze evidența acestui postulat. Marele gânditor german ne vorbește mereu de credința de pretutindenea și de totdeauna a geniului omenesc în acordul fundamental despre care e vorba.

E ceea ce credeau cei vechi când afirmau că νοῦς guvernează lumea, ne spune Hegel; sau ceea ce afirmăm noi implicit când zicem că există rațiune în lume. Rostul de a fi al inteligenței, proclama el altădată, este cunoașterea realității obiective, cunoașterea adevărului; credință veche a umanității! Această credință a condus spiritul filosofiei antice și moderne în toate demersurile lui. Motiv suficient pentru ca Hegel să o considere superioară filosofiei critice!

A face distincție între gândire — instrument al cunoașterii — și adevărul obiectiv pe care aceasta e chemată să ni-l descopere, a examina cu pretenții critice instrumentul ca atare, pentru a vedea dacă e în stare să ne furnizeze cunoaștere adevărată etc., e închipuire vană și arbitrară *(unnütze und willkürliche Vorstellung)* după convingerea autorului *Fenomenologiei.* Inutilitatea acestui examen devine manifestă prin excelentul fapt că știința există.

Dar, cum vedem, argumentele lui Hegel sunt argumente de fapt, argumente și adevăruri istorice, ca să zicem așa, și nicidecum adevăruri necesare. Și, marele dialectician nu mărește, desigur, decât numărul acestui fel de argumente când botează cu numele de «execrabil sacrilegiu» ceea ce numește el «desperarea modernă» a spiritelor în puterea inteligenței de a cunoaște adevărul obiectiv. E acesta un spirit cu totul străin filosofiei adevărate, crede Hegel. După el, deosebirea care

se face între gândire ca atare și obiectul acesteia este ceva modern, introdus de filosofia critică în gândirea occidentală, contra convingerii lumii întregi. Pentru aceasta acordul între obiect și gândire era ceva ce se înțelegea de la sine. «Să vrei să examinezi cunoașterea, pentru a vedea dacă e sau nu în stare să-și îndeplinească rostul — care e acela de a descoperi realitatea obiectivă — însemnează să vrei să cunoști înainte de a cunoaște». Lucru tot atât de absurd ca și dorința pe care ai avea-o să înveți să înoți înainte de a sări în apă. Disuncția între obiect și gândire este semn de decadență. Credința naturală și foarte tare a umanității e că opoziția de care e vorba nu e adevărată. Convingerea că cunoașterea ar fi fatal subiectivă, că noi nu am putea ieși nicidecum din această stare de subiectivitate, este semn de boală, proclamă cu emfază autorul *Logicii speculative*. Mai mult, Hegel e convins că filosofia critică poate servi argumente justificative oricărei doctrine a ignoranței![15].

Am invocat, și-n ordinea de idei ce-o dezvoltăm în acest moment, mărturia lui Hegel pentru excelentul motiv că și aici atitudinea francă a filosofului german se ridică la înălțimea unei valori simbolice. Și aici Hegel a găsit formula viguroasă și lipsită de orice echivoc posibil a convingerii intime de la care au pornit în speculațiile lor toți marii constructori de sisteme, de «Weltanschauung»-uri și, cu puține excepții, majoritatea cercetătorilor în domeniul științelor pozitive.

Cât privește pe cei dintâi, este evident că nu cauți viață întreagă, cu eforturi intelectuale uneori aproape supraomenești, să închizi Universul într-o formulă, de unde să-l scoți apoi iarăși, înșirându-i formele esențiale de existență într-o cascadă de legi care coboară cu continuitate perfectă una din alta, când nu ai convingerea intimă și tare că existența este rațională în esența ei ascunsă. Nu te angajezi cu pasiune — căci efortul de cunoaștere în cazurile de care e vorba presupune pasiune — într-o întreprindere pe care o crezi din capul locului absurdă. Cu alte cuvinte, nu cauți formule rațio-

[15] Cf. Hegel, *Werke*, VI, p. 16, 43, 44, 62, 82, 87; XXXV—XL; VII², 290; XIV, 250; II, 59—66.

nale, adică exprimabile în formă logică, pentru un conținut pe care nu îl crezi în esență rațional.

Căci ce înțelegem propriu-zis prin afirmația că, în esența ei, existența e rațională, sau, dacă preferați, ce înțelegem când spunem, ceva mai măsurat: raționalitatea naturii? Înțelegem — spus cu vigoare — că lucrurile se comportă între ele întocmai cum se comportă între ele propriile noastre idei logice; că natura (realitatea), *în formele de existență esențiale ale ei*, manifestă raporturi care sunt de aceeași esență ca și raporturile ce le putem constata între ideile noastre logice, între elementele componente ale rațiunii noastre.

Ce constatăm însă când supunem unui examen meticulos raporturile în care se găsesc conceptele noastre, ideile noastre logice? Constatăm că ele sunt în legătură de necesitate, de implicație, de contenență. În fond, cuvântul «logic» aceasta vrea să spună: înlănțuire necesară de concepte. *Dus examenul la extrem, putem constata că conceptele noastre logice formează lanț, rețea, țesătură, sistem.* Ele nu sunt, prin urmare, izolate, nu sunt așezate pur și simplu una lângă cealaltă, nu sunt «străine» una de alta. Lumea ideilor noastre logice sau, repet, lumea rațională nu poate fi deci asemănată cu o grămadă de pietre sau de nisip, ci cu un corp organic unde oricare parte-membru e înțeleasă și există numai întrucât are legătură cu toate celelalte, există și e înțeleasă în funcție de celelalte.

Iată structura fundamentală a lumii ideilor noastre logice! Omul, când a căutat să explice lumea care e în afară de el, postulând-o rațională, și, în măsură și mai mare, când a formulat pe față sau numai în taină idealul de cunoaștere de care am vorbit, a atribuit implicit acestei lumi în afară de el structura pe care o are lumea inteligibilă a ideilor. A crezut, cu luciditate sau numai instinctiv, că realitatea este, asemenea propriilor sale idei, *sistem*. A crezut că fenomenele lumii exterioare pot fi deduse unele din altele, întocmai ca ideile logice; că poate stabili lanțuri deductive pe care le va lega — mai curând sau mai târziu, nu importă — într-un lanț unic.

Marii autori de sisteme și-au închipuit că lanțul deductiv se poate stabili la repezeală: și au construit sistemele care le poartă numele. Plecând de la postulatul

implicit că realitatea e sistem, au închis sistem în sistem. Și să notăm că, din punctul de vedere al problemei ce ne preocupă aici, fenomenul de bază de la care pleacă speculația acestor autori de sisteme importă puțin. Din moment ce ai credința fermă că realitatea e sistem, că formele ei de existență se implică reciproc, poți să reconstruiești cu gândirea sistemul, indiferent de la care verigă a lanțului pornești... Astfel că, în perspectiva din care considerăm aici lucrurile, diferența notabilă pe care o arată conținutul explicărilor ce le dau aceste sisteme, diferență care le separă uneori atât unul de altul, poate fi neglijată. Ceea ce importă este atitudinea lor fundamentală și spiritul ce se degajă din această atitudine: Decât, acestea le sunt comune.

Iată de ce putem vorbi despre ele fără să fixăm nume.

V

Cât privește pe oamenii de știință, aceștia, în contact extensiv mai mare cu inextricabila realitate, au înțeles că lanțul deductiv unic nu poate fi, sau nu poate fi decât eventual, opera viitorului, a îndepărtatului viitor. Și s-au mulțumit cu deducții parțiale. Căci și oamenii de știință, în majoritatea lor covârșitoare — excepție au făcut numai cei (puțini!) ce s-au lăsat influențați de concepția comtistă a științei[16] — au plecat în cercetările lor de la credința, implicită cele mai de multe ori, că realitatea e, în esența ei, rațională. Că raționalizarea ei integrală, sau cel puțin raționalizarea formelor ei esențiale, este chestie de timp. Iar, în așteptare, porțiunile de rațională delimitate până acum le-au închis în corpurile de noțiuni științifice și formule logice care sunt raporturile de cauzalitate conținute în cadrele diverse ce poartă numele de științe pozitive.

Am pomenit adineaori de influența pe care a avut-o asupra unor oameni de știință moderni concepția pozitivă a științei, elaborată de Comte. Această concepție este anticipată, întreagă, în teoria lui David Hume asupra cauzalității și a ideii de substanță. Dar Hume nu a influențat concepțiile pe care și le fac oamenii de știință

[16] De ex. Helmholz, Hannequin, Ostwald, Mach.

despre fundamentul și limitele științei lor (când și le fac) pentru motivul simplu și trist că nu a fost citit. *Cursul de Filosofie pozitivă* a fost însă citit.

După Hume, și deopotrivă cu el, Comte crede că tot ce putem constata în cercetările noastre științifice, când rămânem în limita strictă a experienței, sunt raporturi constante de coexistență și de succesiune între fenomene. Atât, și nimic mai mult. Experiența nu ne arată nici o «legătură» care ar ratașa fenomenele între ele. Prin urmare, știința cu adevărat pozitivă nu va asimila niciodată raporturile de succesiune și coexistență, singurele pe care le poate constata între fenomenele lumii exterioare, cu raporturile de implicație necesară pe care le constatăm între conceptele noastre logice.

Rezultă cu evidență din această expunere scurtă a concepției comtiste despre știință și cunoaștere în general, că ea implică postulatul c-ar putea fi eterogenitate esențială între lumea ideilor, între ceea ce numim lumea inteligibilului și lumea exterioară a lucrurilor. Nimic nu ne îndreptățește, în acest caz, să vorbim de „raționalitate" — nici măcar parțială — a existenței. Nu putem ști dacă relațiile de succesiune invariabilă și de coexistență invariabilă, pe care le constatăm prin experiență, ascund în dosul lor dependențe de natură logică. Teoria pozitivistă a științei respinge deci, ca gratuit și nemotivat, postulatul fundamental despre care am vorbit în §-ul IV.

Savantul istoric al științelor de care am amintit la începutul §-ului III al prezentului capitol a demonstrat cu o abundență de argumente — declarații scoase din operele oamenilor de știință — care nu lasă, ni se pare, nimic de dorit că majoritatea oamenilor de știință continuă să facă știință fără să se lase tulburați de concepțiile comtiste în credința lor că descoperirile ce le fac conțin adevăruri obiective. Influență pozitivistă asupra câtorva savanți a existat, desigur. Dar chiar între aceștia unii sunt comtiști numai când fac teoria științei. În practică, vreau să zic: în cursul cercetărilor, uită teoria, lăsându-se conduși de un optimism epistemologic destul de viguros. Optimism care se manifestă în convingerea interioară că legile pe care le descoperă ei sunt aievea înseși legile lucrurilor, legi cu existență obiectivă, independentă de noi.

Rezultă însă din toate dezvoltările ce preced că o astfel de convingere implică în fundamentul ei postulatul raționalității lumii exterioare.

Cu toate acestea, nu e mai puțin adevărat că teoriile lui Comte au reușit să creeze o anumită atmosferă spirituală în lumea oamenilor de știință. Această atmosferă spirituală se cristalizează în credința, tot mai răspândită între savanți, că teoriile științifice, oricare ar fi ele, nu pot avea decât un caracter fatal efemer.

Fatal, nu întâmplător „efemer". Căci «întocmai cum opera lui Francis Bacon adusese științei un serviciu imens ca antidot contra deducției peripatetice, opera lui Auguste Comte a fost, la rândul ei, foarte utilă, contrabalansând excesiva tendință de a reduce totul la matematică și mecanică — și mai ales de a considera această reducere ca perfect realizată, sau cel puțin ușor de realizat — tendință care a fost, desigur, timp îndelungat, caracteristica științelor fizice. Proclamând suveranitatea experienței, eliminând deducția sau acordându-i un rol cu totul subordonat, teoria empiristă sau pozitivistă a depreciat-o oarecum în ochii omului de știință, și prin aceasta a preparat spiritul acestuia să-și dea mai bine seamă de natura veritabilă a raționamentului teoretic al științei. Pe de altă parte, abia mai e nevoie s-o repetăm, această concepție epistemologică, oricare i-ar fi fost prestigiul, s-a dovedit complet neputincioasă să modifice natura intimă a raționamentului științific»[17].

VI

Optimista și preacredincioasa inteligență omenească, plecând în investigațiile ce le-a întreprins de la postulatul de care a fost vorba în § §-IV și V, și îndreptându-și aspirațiile cele mai profunde către realizarea idealului suprem pe care l-am descris în § §-i I—III, a făcut uz, în chip natural și ascultând de un instinct sănătos, în toate demersurile și explicațiile ei, de mijloace diverse, dar care au ascultat toate de imperativul: Raporturile de coexistență și succesiune constantă între fenomene,

[17] È. Meyerson, *De l'Explication dans les Sciences, t. II*, p. 162.

raporturi ce le constatăm prin experiență și inducție, sunt semnul exterior al unei legături interioare de dependență între fenomenele de care e vorba. Datoria cercetătorului — a omului de știință ca și a filosofului — este deci să arate că această dependență este de natură logică, este *necesară*. Imperativ care se găsește, cum vedem, la antipozii canonului de «bună purtare» prescris științei de întemeietorul pozitivismului...

Ascultând instinctiv sau principiar — nu importă — și ascultând cu sfințenie de acest imperativ, ce va face inteligența doritoare de cunoaștere universal valabilă? Va considera raporturile invariabile ce le constată între fenomene drept relații de cauzalitate. Va reduce apoi pe acestea din urmă — care sunt raporturi de schimbare în *timp* — la relații de dependență logică, care sunt supratemporale, sau poate mai exact, *atemporale*. Sarcina ei va fi totdeauna să ne arate că, dat fiind ansamblul antecedentelor, efectul (fenomenul care a urmat) putea fi *dedus a priori*, era o consecință *logică*.

Prin urmare, cunoașterea care vrea să stabilească legături și adevăruri cu pretenții de obiectivitate în sensul riguros al cuvântului asimilează relația cauzală cu cea de necesitate logică, identificând fenomenul numit cauză cu fenomenul numit efect. În teză generală — istoria filosofiei și a științelor e dovadă —, mintea omenească s-a declarat perfect satisfăcută ori de câte ori a reușit să facă asimilarea și identificarea de care vorbim. O explicație de tipul acesta se bucură — adevăr de fapt, dacă nu și de drept — în fața instinctului nostru de cunoaștere de prestigiu deosebit. Poate că, în acest caz, instinctul de cunoaștere se identifică cu cel de conservare...!

Cu alte cuvinte spuse cele de mai sus, în ochii inteligenței care a construit seria marilor sisteme filosofice și edificiul impunător al științei moderne, relație cauzală înseamnă că, un fapt fiind dat, un alt fapt devine *necesar*, căci există legătură reală între datele numite cauză și efect. Acesta din urmă este implicit *conținut* în cea dintâi, nu face decât să ne-o reveleze pe aceasta, care îl implică. În ultimă și consecventă analiză, cele două fenomene nu sunt decât *unul și același* lucru prezentat sub forme diferite.

Este evident că dacă raportul dintre cele două (sau mai multe) fenomene numite cauză și efect este conceput astfel încât „cauza" închide în sânul ei „efectul", stabilim *ipso facto* caracterul de necesitate al legăturii lor: oriunde va fi prezent fenomenul cauză (A), va fi și fenomenul efect (B); pentru că B este o parte din ...sine însuși și nu se poate separa de sine însuși. Nu mai există loc între A și B pentru un alt fapt care să vie să le separe, dat fiind că A și B sunt unul și același lucru sub două aspecte. Relația de cauzalitate este deci raport analitic, necesar, de identitate între fapte date, este o legătură logică între antecedente și consecințe! Este, în ultimă analiză, o ecuație.

Sub acest raport, am putea deci spune că toate explicațiile științifice sunt serii de ecuații. Și toate cunoștințele noastre ar putea fi enunțate după schema gramaticală următoare: Fenomenul X nu este decât fenomenul Y în cutare sau cutare ipostază.

Considerată la lumina unui examen atent, cunoașterea noastră pare deci a implica, în toate demersurile ei, concepția că singura cale ce ne e deschisă pentru a face inteligibilă, modificarea realității în timp, adică schimbarea, producția unui fapt nou, este aceea de a demonstra identitatea fenomenului antecedent și a fenomenului consecvent. Cale ce implică credința că inteligența nu realizează cunoaștere veritabilă, cunoaștere necesară, decât în momentul când a reușit să demonstreze că ceea ce este a fost, că ceea ce va fi există de pe acum virtual în ceea ce este.

VII

Fapt esențial și de reținut: explicarea rațională a lucrurilor — pe orice poziție a ei am considera-o — elimină factorul *timp,* ideea și realitatea de timp. În concepția despre care e vorba, timpul nu este ceva cu adevărat real. E cadru gol în care se petrec schimbările (aparente, bineînțeles), dar care prin el însuși nu aduce nimic nou în procesul de schimbare a realității. Această schimbare de altfel nu e, repet, nici ea reală în sensul plin al cuvântului, cauzele și efectele fiind unul și același lucru văzut sub aspecte diferite...

Căci a spune că efectul este identic cu cauza, că fenomenul B nu e decât fenomenul A în altă formă, nu însemnează, în ultimă analiză, a nega schimbarea reală care a avut loc, afirmând că ceea ce este acum nu e în esență decât ceea ce a fost? Sau că ceea ce va fi, nu e decât ceea ce este acum?

Această din urmă afirmație o facem ori de câte ori vrem să deducem un efect (care nu va avea loc decât ulterior) dintr-o cauză prezentă. Cu alte cuvinte, ori de câte ori vrem să anticipăm viitorul. Și oare prestigiul practic al științei nu vine tocmai din această posibilitate de *deducere,* din această putință de prevedere? Prevedere ce vrea să zică, logic vorbind, că «mâine» este făcut din «azi», este identic cu «azi»?

Dar prevederea nu e *absolut sigură* decât în ipoteza că există identitate reală între fenomenul cauză și fenomenul efect. Instinctul nostru de conservare ne împinge cu forță să afirmăm această identitate. Concepția de care vorbim, împreună cu tot cortegiul ei de postulate examinate mai sus, întinde, cum vedem, rădăcini adânci în substratul biologic al facultății noastre de cunoaștere. Nu e deci mirare că spiritul omenesc se agață cu mână atât de tare de ea, și că în tendințele lui profunde respinge orice concepție care ar implica postulate mai puțin justificabile în fața instanței supreme a instinctului vital...

Și, cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că filosofia și știința care au recurs la explicații prin cauze eficiente ce implică raționamentul bizar pe care tocmai l-am analizat, neagă, în definitiv — în formă implicită, o repetăm — evoluția reală, evoluția creatoare în sensul plin al cuvântului. Adică, creatoare de ce nu a mai fost. Negație care implică la rândul ei că realitatea, că lumea e dată o dată pentru totdeauna. Mișcare, schimbare, evoluție reală, nu există în sensul adevărat al termenilor. Există fenomene de *transformare* adică cum ne arată și înțelesul etimologic al cuvântului, schimbări de formă, nu de conținut.

Cu alte cuvinte, în lege generală, cugetarea omenească a rezolvat problema capitală care o preocupă și care, poate, i-a dat naștere, vreau să zic problema schimbării, zicând: «nu există schimbare!» Propoziție închisă în fundamentul celei mai fecunde ipoteze de investigație a

timpurilor moderne și a tuturor timpurilor: în dogma determinismului universal.

Dacă aplicăm acum substanța dezvoltărilor de mai sus la cauza pe care o presupunem ultimă, la «legea supremă și unică» și la «efectul» ei care este Universul întreg, Universul cu toată bogăția lui de forme și de culori, putem formula propoziția următoare: efectul (Universul) fiind închis în cauza lui ultimă (legea supremă), schimbările ce au loc în Univers, de la începutul vremurilor, nu fac decât să desfacă (să dezvelească) la lumina zilei ceea ce era conținut din vecii vecilor în cauza lui ultimă. Căci nu există procese de creație propriu-zisă, numai procese de dezvelire a ceea ce fu dat dintru început.

Concluzie:

Împinse pe pozițiile ideologice extreme ale lor, filosofia și știința care recurg la explicații cauzale mecanice n-ar trebui să refuze să iscălească impresionanta și strania judecată: Lumea nu are istorie, căci nu există istorie...

CAPITOLUL II

MITUL RAȚIONALITĂȚII INTEGRALE

Am încheiat capitolul precedent lăsând să se întrevadă consecințele logice extreme închise în credința că lumea, în esența ei ultimă, ar fi inteligibilă.

Înainte de a examina în ce măsură rezistă experienței strict definite această credință a omului creator de știință pozitivă și de filosofie, să căutăm să arătăm că postulatul raționalității integrale a naturii și înclinațiile de gândire în care el se concretizează este însoțit, în străfundul conștiinței noastre, de un întreg cortegiu de afirmații de ordin practic (moral). Mai mult: în ultimă analiză, el nu e decât o prelungire pe plan pur intelectual a acestor convingeri de esență practică.

Căci, în rădăcina ei cea mai ascunsă, nici o cunoaștere nu e inteligență pură. Percepția cea mai simplă conține deja elemente finaliste de interpretare: datele prime ale spiritului nostru sunt impulsiile, nu ideile pure.

Acestea apar târziu de tot, când viața spirituală a atins, prin unele personalități rare, o foarte înaltă treaptă de evoluție. Dar, chiar și în cazurile acestea în care specia noastră reușește să-și afirme splendida ei libertate interioară, nu poate fi vorba de idei pure în sensul *absolut* al cuvântului. Din cauza originii ei, îndepărtate dar persistente, origine biologică, cunoașterea cu aparențele cele mai curat spectaculare nu reușește să devină imagine absolut dezinteresată a existenței.

La o parte însemnată din reprezentanții ei mari, gândirea filosofică și științifică a tins și va continua să tindă a deveni o astfel de oglindă a Universului. Pentru progresul cunoașterii este, desigur, necesar ca aceasta să caute să devină pur spectaculară *(v. și mai jos, cap. III, § II)*. Căci, ca-n toate domeniile de creație omenească, idealul, ca să fie foarte eficace, trebuie situat în imposibil.

Dacă e însă adevărat că, până azi, cunoașterea dezinteresată în sensul absolut al termenului a rămas un

ideal, și că fundamentul prim al celei mai abstracte viziuni despre lume e clădit din secrete elemente finaliste, orice cunoaștere (filosofie ori știință pozitivă), examinată cu atenție, se va dezveli ca fiind, într-un anumit sens, animistă: imaginea despre lume, prezentată drept creație a inteligenței absolut dezinteresate, se va dovedi a fi construită și din transpunerea în lumea exterioară a dorințelor noastre secrete. Mai ales din transpunerea acestora. Omul speră să obțină pe o astfel de cale realizarea nădejdilor lui multiseculare...

Departe de noi gândul de a combate această stare de fapt. Pe care o credem, de altfel, inevitabilă. Ceea ce vrem însă, e ca luând cunoștință de ea, să căutăm să nu pierdem nici un moment din vedere că voința de a fi integral rațională nu e a existenței însăși, ci a gânditorului; om de știință sau filosof.

Spuneam mai sus că ideea raționalității esențiale a existenței își are rădăcina într-o atitudine de ordin emoțional, practic. Discrete aproape totdeauna, dar totdeauna ferme, afirmațiile morale ce însoțesc în străfundul sufletului nostru postulatul raționalității integrale a realității, pornesc toate dintr-o atitudine emoțională a noastră în fața existenței. Atitudine care ne face să-i atribuim acesteia un sens; și implicit, un rost vieții noastre.

Vom insista mai mult asupra acestei probleme în capitolele III și IV ale lucrării de față.

În ce privește coloratura afirmațiilor despre care e vorba, o caracterizăm, credem, spunând de pe acum că sunt nemărginit de optimiste și de reconfortante. Cauze ascunse și permanent în acțiune ale concepției ideologice analizată în capitolul precedent, puteau ele să fie de altă coloratură sentimentală decât efectul ce l-au produs? Efect care, la rândul lui — să nu uităm — acționează apoi asupra cauzelor creatoare, întărindu-le.

E acesta un proces de corelație ce are loc pretutindenea în împărăția spiritului.

I

Să reluăm deci, pe planul care ne interesează în acest moment, afirmația fundamentală de la care a pornit investigarea omenească a Universului și să vedem care-i

este semnificația practică? Căror nevoi sufletești, integrale și nu numai intelectuale, dă satisfacție completă, sau aproape, afirmația că Universul, în formele de existență esențiale ale lui, este de natură rațională? Ce semnificație morală poate avea credința atât de sănătoasă și de înrădăcinată că există acord fundamental între realitatea exterioară și propria noastră gândire?

Răspunsurile pot fi condensate economic în frazele:

Lumea nu e absurdă, adică Lumea are un scop ultim către care tinde. Existența are un sens.

Din această afirmație decurg altele, cu necesitate. Tot atât de încurajatoare ca și ea.

Este evident că, dacă Universul, în substanța lui, este rațional, este rațiune, este spirit, la dezvelirea lui în vreme și spațiu prezidează norme de care ascultă spiritul. Norme pe care, în ultimă analiză, spiritul și le dă însuși. Dar, nimic mai caracteristic pentru acesta — experiența cea mai directă, mai imediată și mai stăruitoare ne-o arată — ca acțiunile ce le întreprinde în vederea unui scop. Neastâmpărata frământare a Lumii, joc echivalent la întâia vedere cu agitație stearpă și absurdă, trebuie să-și aibă un rost. Lumea fiind în esența ei intimă spirit, trebuie să asculte de legea fundamentală a spiritului: să tindă către un scop...

Iată idei importante care nu par a putea fi împăcate cu spiritul general ce se degajează din gândirea ce ascultă de postulatul determinismului universal ca de o supremă poruncă de cercetare și cunoaștere. Nu e însă mai puțin adevărat că, examinat cu atenție, fără prejudecăți — fie ele chiar „științifice" — și fără frică de rezultatele eventual deconcertante la care am ajunge, gândul exprimat în afirmația: „Lumea este inteligibilă" nu exclude, ca pe niște vechituri fără valoare, nici afirmațiile: Lumea are un rost, un sens. Lumea tinde către un scop ultim. Tot ce există și ce se întâmplă *trebuie* să aibă un sens, un rost de a fi.

Toate aceste propoziții exprimă gânduri pe care, în momente de răgaz și de atentă introspecție, și le-ar putea surprinde zăbovind în străfundul clar-obscur al conștiinței sale chiar și omul de știință cel mai prudent și mai „pozitiv": Până și acela care, din experiență proprie, sau din experiența patruseculară a investigației științifice moderne, știe că cunoașterea naturii, în orice

domeniu, n-a realizat progrese autentice decât făcând, hotărât și consecvent, abstracție de la noțiunea de... scop.

În momentele de răgaz și atenție de care amintim, savantul, oprind fâșia de lumină a inteligenței sale timp mai îndelungat deasupra propriilor ei planuri înclinate, ar găsi, cu nedumerire poate, că judecata: „Existența e rațională" se mișcă simultan și pe un plan paralel cu judecata: „Lumea are un sens". Ar descoperi că cea dintâi, postulată de știința lui pozitivă la fiecare pas al ei (în chip explicit, sau numai tacit), nu numai că nu exclude judecata apreciativă: „Lumea are un sens", dar o implică cu necesitate. Și mai afirmativ: ar găsi că cele două judecăți sunt expresii, deosebite ca formă dar echivalente ca fond, ale unei singure și *emotive* atitudini a omului în fața Universului. Una din ele, cea apreciativă, rămânând franc pe plan emoțional; cealaltă, avându-și fundamentul adânc și solid pe plan sentimental, își întinde ramificațiile fără număr în aerul subțire al inteligenței care vrea să fie pură.

Dar legătura aceasta intimă pe care ne place s-o stabilim aici între „Lumea este rațională în esența ei" și „Lumea are un scop către care tinde" ne va apărea sub lumină mai mare, considerată și din alte perspective spirituale.

II

Orice inteligență care acceptă ca adevărată credința că structura realității este, în esența ei, de natură rațională, gândind riguros și consecvent s-ar vedea silită să accepte ca singură adevărată o anumită ierarhie de valori. Ierarhie având în fruntea ei spiritul și valorile create de el, în sensul strict al cuvântului. Subordonând acestor valori pe cele riguros biologice, și acestora întregul domeniu al anorganicului.

Căci ar trebui să fie evident că nu poți afirma, pe plan intelectual, că esența veritabilă a existenței este inteligibilă, este spirit — afirmație explicită sau tacită de la care a plecat și pleacă, cum am văzut, efortul de cunoaștere al majorității filosofilor și al aproape tuturor

oamenilor de știință — fără să nu declari implicit, pe plan moral, spiritul drept valoare și realitate supremă.

Postulatul rationalist, gândit cu consecvență până la capăt, asigură drept la existență, la eternă și supremă existență, valorilor spirituale: ceea ce concepem ca inteligibil, rațional, rezonabil, neabsurd, trebuie să-și găsească *justificare suficientă* în însuși fondul structural al Universului. Astfel, scopurile omenești inteligibile, idealurile morale și sociale care tind să asigure mai multă dreptate în lume, creând, prin aceasta chiar, mai bogate posibilități de manifestare valorilor spirituale, apar ca fiind altoite pe însuși trunchiul robust și nepieritor al Lumii. Realizarea lor e, prin urmare, pe deplin asigurată — nu importă data — de legile inexorabile ale firii[1].

Considerată dintr-o astfel de perspectivă, cultura este fundamentată în legile naturii. Este o prelungire naturală a acesteia. Și, ca atare, este necesară. Adică *a trebuit* să fie creată în anumite momente ale vremii infinite și în anumite porțiuni ale spațiului nemărginit.

La lumina concepției a cărei piesă ideologică fundamentală este postulatul determinismului universal, civilizația ne apare ca o continuare, o îmbogățire și o aprofundare a biologicului.

Cele trei mari forme de existență pe care le cunoaștem, adică anorganicul, biologicul și spiritualul, se fixează în chip logic pe o scară progresivă de valori: tocmai în ordinea în care le-am așezat în prezenta propoziție. Lumea spiritului se ridică drept suprastructură naturală pe infrastructura ce o formează anorganicul și biologicul. Acestea îi sunt *subordonate*, servindu-i de suport și stimulent.

Există astfel armonie fundamentală între tendințele profunde manifestate de lumea materială și aspirațiile eterne ale spiritului, concretizate în civilizația omenească. (Această propoziție corespunde, pe plan practic-moral, propoziției enunțate, pe plan pur intelectual, în cuvintele: există acord fundamental între realitatea exterioară și propria noastră gândire).

---

[1] Cf. mai jos, cap. IV, § V, câteva considerații asupra marxismului. Acestea ilustrează cu un exemplu concret cele spuse aici în termeni cu totul generali.

Lumea materială colaborează, servește chiar de mijloc, la realizarea idealurilor plăsmuite de spirit. A lucra, ca individ și popor, pentru realizarea acestora, înseamnă a lucra de acord cu aspirațiile imanente și veșnice ale Universului. Înseamnă a asculta, cu înțelepciune, de legea de oțel a firii[2].

Și, întocmai cum raționalitatea este imanentă existenței, iar rolul inteligenței e numai acela de a o «descoperi», tot astfel, mersul lucrurilor are un *sens*, un *rost* imanent, iar rolul meu, ca persoană cu voință, e acela de a «colabora» cu forțele independente de mine ale Universului la realizarea idealurilor inteligibile, plăsmuite de spirit. Idealuri pe care Universul, mânat de un ce indefinisabil imanent, tinde deja de la sine să le realizeze...

Altfel spus, optimistul, preaoptimistul, postulat al raționalității substanței intime a existenței, gândit cu consecvență și curaj până în supozițiile și suporturile lui ultime și discrete, asigură valorilor spirituale un drept imprescriptibil la existență.

*
* *

Din gândurile acestea de ordin practic, cuprinse cu necesitate în ideea raționalității existenței, omul a scos și scoate motive suficiente de curaj și înălțare sufletească. Bunătatea, delicatețea morală, frumusețea, setea de dreptate, jertfa, inteligența, talentul devin valori justificate de însești legile imanente ale firii. Iar omul, cu idealurile și visurile lui, nu se simte un părăsit și absurd Don Quichote într-un Univers indiferent și străin, sau chiar ostil și amenințător...

*
* *

Notăm că legătura pe care am încercat noi s-o stabilim între postulatul raționalității Naturii și corolarul de afirmații morale schițat în chip sumar mai sus, nu e făcută de obicei. Nici explicit, nici implicit. Nu e însă destul de semnificativ faptul că spiritul general al civilizației noastre europene — civilizație de esență și coloratură raționalistă — a creat o atmosferă sufletească

[2] Cf. mai jos, cap. IV, § V.

în care intră ca principale elemente constitutive și credința că existența este în străfundul ei rațională, și credința că existența *trebuie* să aibă un *sens*, sens pe care-l realizează în chip progresiv? (Nimic mai caracteristic pentru o civilizație oarecare decât prezența sau lipsa ideii de progres[3].

Întâlnim aceste credințe la majoritatea spiritelor creatoare de cultură. Dar le întâlnim de obicei închise în compartimente separate ale conștiinței. Faptul însă că le întâlnim împreună în *aceeași* conștiință, nu se datorește purei întâmplări.

III

Să privim acum lucrurile din altă perspectivă spirituală. Să examinăm cât se poate de atent în ce măsură rezistă experienței riguroase și analizei neconduse de scopuri mai mult sau mai puțin practice credința că lumea, în esența ei ultimă, ar fi rațională, și deci inteligibilă.

S-ar putea întâmpla ca această înrădăcinată credință a omului creator de știință pozitivă și de filosofie să nu reziste examenului; și, în consecință și împreună cu ea, să cadă, ca nefondate, și convingerile morale și reconfortante care o însoțesc de-aproape, sau mai de departe.

1

Să înaintăm în ordinea observată până acum și să considerăm în prezentul paragraf ideea raționalității substanțiale a existenței pe plan pur intelectual.

Facem mai întâi observația generală că judecata: „Existența este rațională în esența ei", formulată simplu și fără rezerve (cum e gândită de obicei), nu e, *nu poate fi*, un rezultat al experienței riguroase. Universală cum e, judecata: „Existența e rațională" presupune o totalizare prealabilă a experienței în timp și spațiu. Dar e

[3] Cf. mai jos, cap. IV.

la mintea omului că această totalizare nu s-a făcut încă și nici nu va putea fi făcută vreodată. Experiența posibilă fiind nelimitată în timpul și spațiul infinite.

Să recunoaștem însă că experiența totalizată de care e vorba, referindu-se la nesfârșitul viitor, nimic nu mă îndreptățește să neg *a priori* că absolut toată experiența pe care inteligența omenească ar face-o de aci înainte în vecii vecilor, n-ar confirma adevărul judecății „Existența e rațională". Fiind vorba de viitor, nu pot vorbi din experiență și, prin urmare, spirit critic sunt numai în cazul când, prudent, îmi suspend orice judecată cu privire la viitor.

Să vorbim deci numai de experiența reală a trecutului și a prezentului. Ce ne arată, spus în termeni generali de tot, această experiență? Ne arată că existența este și rațională și irațională, și rezonabilă și absurdă. Experiența autentică făcută până acum ne arată chiar mai mult decât atât: ne învață că sfera iraționalului și a absurdului este mai întinsă decât cea a rationalului și rezonabilului. Deocamdată, cel puțin. Care va fi acest raport în viitor, nu putem face nici un prognostic sigur. Acesta ar porni dintr-un act de credință, și nu de știință. N-ar putea fi deci justificat în fața experienței și a inteligenței sprijinite pe ea.

Din experiența trecută și actuală scoatem învățături și mai tulburătoare decât cea de care tocmai am amintit. Anume: linia de frontieră între cele două mari porțiuni ale existenței, între porțiunea rationalizată și cea irațională, este de o mobilitate deconcertantă, căci nu se deplasează numai într-un singur sens. Până către începutul secolului actual, impresia generală ce se degaja din experiența trecutului era că porțiunea rationalului continuă mereu să se lărgească, linia de demarcație despre care vorbim deplasându-se în sens unic. Experiența mai nouă ne arată însă că, punctele de vedere înmulțindu-se, porțiuni de realitate crezute rationalizate complet pot să ne descopere pe neașteptate aspecte de-ale lor pătate intens de irationale nebănuite până aci.

În teză generală, e fapt de experiență că în timp ce neobosita inteligență omenească a întreprins rationalizarea unor porțiuni irationale — și a și reușit în această întreprindere — s-a întâmplat că tocmai porțiunea de

realitate astfel rationalizată, deschizând noi perspective de comprehensiune, a făcut posibilă descoperirea unor irationale nebănuite până aci. Inteligența, urcată pe noile puncte de perspectivă, a descoperit irationale în domenii pe care le credea complet rationalizate și asimilate...

Astfel încât putem spune că, adesea, dorind să mutăm frontiera de care vorbim într-o anumită direcție — aceea care mărește sfera rationalului — se întâmplă că, în ultimă analiză, toate socotelile fiind făcute, ea se deplasează, contra așteptărilor noastre, tocmai în sens opus.

Este deci imposibil să delimităm, *a priori* sau *a posteriori*, în chip definitiv sfera rationalului.

Dar și invers: nu cred că rămâne pe planul rigurps țărmurit al experienței adevărate acela care vorbește de irationale precise și definitive. Căci și această din urmă delimitare, ca să fie definitivă, reclamă o totalizare a experienței, a oricărei experiențe posibile. Totalizare prin definiție, absurdă, cum am văzut mai sus.

Iată de ce, cu toate că, în enormul efort pe care îl face de trei mii de ani încoace pentru a rationaliza concretul, inteligența omului s-a izbit de regiuni unde acesta s-a arătat și se arată până azi impenetrabil (senzația și calitățile ei, acțiunea tranzitivă), și cu toate că, în cursul secolului al XIX-lea, grație principiului lui Carnot, irationalul implicat în existența *diversului în timp și spațiu* a luat formă precisă, și de aceea cu aparențe de-a rămâne definitiv, cu toate acestea, zic, nu se poate spune c-ar exista zone ale concretului unde irationalul s-ar fi fixat în forme precise și definitive. Nu e deloc necesar ca anumite forme actuale de irational să nu fie dizolvate odată și-odată în elemente inteligibile de puterea de pricepere a omului[4]. Cum nu e necesară nici întâmplarea contrară, adică nu e *a priori* previzibil că inteligența va reuși în întreprinderea de care e vorba.

O singură ipostază a irationalului poate fi declarată *a priori* ca eternă. Aceasta este *ceea ce e dat (le donné, das Gegebene)*. Deci irationalul în forma lui de manifestare cea mai generală posibil. Aceasta, pentru motivul puternic menționat chiar la începutul prezentului

[4] Cf., în această ordine de idei, și studiul subsemnatului: *Despre o istorie a inteligenței*, «Viața Românească», 1931, Nr. 7—8.

paragraf: oricât de departe ar pătrunde inteligența noastră prin analiză și experiență, nu va reuși niciodată să reducă tot ce există la combinații de elemente pur inteligibile. Totdeauna, dincolo de zona acestora, se vor ivi altele, *date pur și simplu*. Numai în momentul când orice experiență posibilă ar fi totalizată, s-ar putea întâmpla — zic: numai s-ar putea întâmpla — să nu rămână elemente *date pur și simplu*. Realitatea întreagă ar deveni în acest caz necesară, căci ar fi deductibilă din înseși legile constitutive ale rațiunii.

Dar, din acel moment chiar, moment de conceput numai cu închipuirea, ar muri rațiunea... Condiție absolut indispensabilă a funcționării și existenței rațiunii fiind existența concretă a *datelor diverse*. Rațiunea ia doar naștere exercitându-se tocmai asupra concretului *dat*.

*
* *

Formulat scurt: pentru ca raționalul să aibă sens și să existe, e necesar să existe iraționalul.

Rezumând sensul celor spuse până acum în prezentul paragraf, reținem singurul fapt despre care putem spune că-l scoatem din cea mai riguroasă și nedeformată experiență:

Existența, în măsura în care am putut-o până acum cunoaște prin analiză rezemată pe experiență, este parte rațională, parte irațională; este și rezonabilă și absurdă. Experiența autentică nu ne îndreptățește să afirmăm în mod exclusiv nici determinismul universal sau raționalitatea absolută, și nici contingența sau iraționalitatea absolută a existenței. În ambele cazuri am comite păcatul de a lua partea drept tot. Am nesocoti deci imperativul categoric al unei elementare legi de logică.

Ideea determinismului *universal*, sau, ceea ce tot una este: ideea raționalității integrale a existenței — cea mai fecundă idee a științei noastre pozitive — nu e o dată a experienței riguroase. Presupunând o totalizare prealabilă a acesteia, totalizare necesarmente imposibilă, dogma determinismului absolut depășește azi, și va depăși pururea și fatal experiența. Care, tot fatal, nu va putea fi în veci decât parțială. În alți termeni, această splendidă și mare idee, europeană prin excelență, nu va

putea deveni niciodată axiomă, ci va rămâne un etern postulat.

Spus franc și precis: ideea determinismului universal este act de credință, nu axiomă de știință.

2

Vin în sprijinul celor susținute până acum și alte considerații și fapte.

Am amintit mai sus *(cap. I, § V)* că geniala critică făcută de Hume asupra a două idei fundamentale, ambele patrimoniu al științei pozitive și al filosofiilor raționaliste, ca ideea de cauzalitate și ideea de substanță (lucru, *thing, chose, Ding)*, n-a influențat decât puțin, târziu și indirect (prin Auguste Comte), obiceiurile de gândire ale oamenilor de știință. Cu toate acestea, reflexia critică — inteligența care-și pune problema limitelor și valorii cunoașterii furnizate de știința pozitivă a naturii — nu va putea trece, ca peste un ce fără importanță, peste rezultatele analizelor lui David Hume. Nu va putea trece cu vederea aceste rezultate, fixate cu luciditate, mefistofelică, cu toată corectura pe care a încercat să le-o aducă Immanuel Kant. Căci, după părerea noastră, din punctul de vedere pe care-l dezvoltăm aici, critica lui Kant nu face decât să deplaseze pe alt plan de gândire problema pusă de Hume, dar o lasă întreagă.

Pentru că nu credem că inteligența omenească necondusă de stimulente și motive străine de ea însăși va putea vreodată opune un «nu» decisiv și perfect justificat lui Hume, când acesta susține că: Tot ce putem constata în cercetările noastre științifice, riguros științifice (când inteligența nu părăsește poziția strictă a experienței), sunt raporturi de succesiune și coexistență constantă între fenomene. Observația nu ne arată c-ar exista «legătură» între acestea.

S-ar putea întâmpla ca această legătură intimă să existe de fapt în natură. Dar aceasta n-o știm, și n-o putem ști. Nu putem ști dacă relațiile de succesiune invariabilă și de coexistență invariabilă pe care le constatăm prin observație ascund sau nu ascund în dosul lor vreo «legătură» oarecare. Această «legătură» intimă

ar putea să existe obiectiv, dar, în măsură egală, ar putea și să nu existe. În cazul întâi, determinismul ar corespunde adevărului obiectiv. Evident, numai între frontierele experienței, cum am văzut, fatal parțiale. Deci, în nici un caz nu poate fi vorba de determinism absolut (care depășește orice experiență posibilă). În cazul al doilea, n-ar putea fi vorba deloc de determinism și raționalitate.

Prin urmare, «legătura» de care vorbim și pe care o afirmă reală știința pozitivă prin excelență realistă, este un *adaos mintal* al nostru. Mintea noastră se comportă, deci, și aci ca-n momentul când enunțăm concepția determinismului universal. În ambele cazuri ea depășește experiența definită în sensul riguros al cuvântului. Pornind de la semnul exterior al permanenței în succesiune și coexistență, semn dat într-adevăr în observație, noi *postulăm* existența unei «legături» reale între fenomene. Iată ce ne arată reflexia și analiza critică a stării de fapt a lucrurilor.

Hume a arătat motivele psihologice care explică originea acestui adaos mintal. Credem însă că originea acestui obicei de gândire devenit lege este, în parte, și de natură biologică, și, ca atare, trebuie căutată mai adânc: postulatul raționalității lumii exterioare ne asigură subiectiv o mai mare posibilitate de previziune a fenomenelor, și promite deci mai mulți sorți de izbândă instinctului de conservare. Căci este evident că dacă legătura dintre fenomenul «A» și fenomenul «B» este reală, previziunea fenomenului «B» este neîndoielnică ori de câte ori apare «A». Orientarea individului și a speței în lumea inextricabilă și surprinzătoare a lucrurilor devine... sigură! Și mai sigură, absolut sigură, când legătura despre care vorbim este concepută ca *logic* necesară *(v. mai sus, cap. I, § VI).*

Critica lui Hume a deschis inteligenței perspective neliniștitoare, prin faptul că aceasta a putut, în anumite momente de reflexie critică, să opue credinței c-ar exista acord fundamental între realitatea exterioară și propria noastră gândire (postulatul raționalității lumii exterioare) eventualitatea eterogenității esențiale ce-ar putea să existe între lumea rațiunii și lumea lucrurilor.

Să nu scoatem din critica filosofului englez consecințele pe care le-au scos cei mai mulți din reprezentanții concepției empiriste, inclusiv pozitivistul Comte. Anume: să nu afirmăm că există eterogenitate absolută între lumea spiritului și lumea materială. Însăși experiența, delimitată de Hume în mod nu se poate mai curat și mai clar, ne arată că o depășim, nejustificat făcând această afirmație. Căci, din analiza lui Hume nu putem scoate decât următoarea concluzie justificată: nu știu dacă existența e sau nu e rațională.

Rezultatele criticii filosofului englez nu comportă decât formulare negativă...

Afirmând, cu majoritatea empiriștilor, că există eterogenitate absolută între lumea spiritului și lumea materiei, cădem în greșeala raționalistă (amintită mai sus) de a considera partea drept tot.

Rămânem însă în domeniul experienței autentice, recunoscând că, până la un anumit punct, lucrurile se comportă între ele ca și când lumea lor ar fi de esență rațională. În măsură considerabilă, ele ne apar însă și într-o lumină care ne face să susținem contrarul.

*

* *

Concepția empiristă a lui Hume și a urmașilor lui spirituali a adus în orice caz o mare contribuție în evoluția ideilor. Contribuție pozitivă, care va rămâne câștigată definitiv. Anume, ea ne-a arătat că ideea de cauzalitate elaborată de tradiția raționalistă — și trecută în patrimoniul spiritual al majorității oamenilor de știință — nu e singura imaginabilă, singura posibilă, absolut necesară. Știință, pozitivă în supremul grad, poate face inteligența omenească chiar renunțând la ideea de cauzalitate închisă cu necesitate în postulatul raționalității existenței. Știința pozitivă nu piere și continuă să crească și în ipoteza că am accepta postulatul iraționalității fondului ultim al existenței.

Dar, dacă renunțarea la credința în raționalitatea esențială a existenței nu atrage după sine urmări prea sensibile în domeniul inteligenței pure (știința pozitivă), ea poate avea consecințe extrem de importante în zona convingerilor de ordin practic, care spuneam *(§§-ii I și II* din prezentul capitol) că însoțesc afirmația că Lumea, în esența ei ultimă, ar fi inteligibilă.

Reținem, deocamdată numai în treacăt, că aceste

consecințe pot fi scoase, și sunt importante. Înainte de a zăbovi asupra lor *(v. cap. III)*, să mai amintim câteva fapte și să mai facem câteva considerații care vorbesc contra rațonalității integrale a existenței, a existenței așa cum ne apare ea în limitele experienței reale. Și care confirmă opinia exprimată mai sus că ideea determinismului absolut, implicată în postulatul rațonalității integrale, depășește experiența reală, și orice experiență posibilă.

3

La lumina rezultatelor obținute de reprezentanții unor orientări noi în istoria ideilor contemporane, și noțiunile de „experiență", „dat în experiență" elaborate de curentul empirist și pozitivist apar prea dogmatice. Prea dogmatice, căci păcătuesc prin caracterul lor prea strâmt: Empirismul a fixat frontierele autentice ale existenței la limitele elementelor sensibile. Dar această delimitare ne pare a fi cu totul arbitrară.

Căci nu vedem care ar fi criteriile reale și absolut certe, care ne-ar îndreptăți să excludem din sfera noțiunii de „experiență" *„datele* imediate ale conștiinței" găsite de Bergson și „esențele" *date* în intuiția pură a fenomenologilor germani. Atât „datele" bergsoniene cât și „esențele" fenomenologice sunt „experiență" autentică. Sunt date în intuiție. Aceasta fiind izvorul celei mai imediate experiențe, ele trebuie acceptate ca atare, deci ca fapte de experiență nu mai puțin reală ca cea constituită de senzația sensibilă a empiriștilor.

Privită din perspectiva intuiționismului bergsonian și fenomenologist, existența ne apare substanțial diferită de felul cum se prezenta ea în lumina credinței raționaliste. Datele imediate ale conștiinței și esențele sunt *calități* ireductibile. Deci e imposibil să fie deduse una din alta. Eterogene în însuși fondul lor original, și infinite ca număr, ele sunt *date* despărțite unele de altele de intervale pe care rațiunea este incapabilă să le umple. Un *hiatus irrationalis* le separă unele de altele, întocmai cum un *hiatus irrationalis* separă datele empirice ale experienței sensitive.

Datele imediate ale conștiinței și esențele materiale ale lui Husserl nu sunt subiective. Ele vreau să fie calități ireductibile ale existenței obiective, asemenea calităților sensibile ale experienței empiriste, a căror subiectivitate o neagă, cum știm, atât Bergson cât și Husserl și Scheler. Prin urmare, *hiatus irrationalis* de care e vorba nu e, în concepția acestor gânditori, o simplă viziune a spiritului nostru; el există în chip absolut real în fundamentul însuși al existenței obiective.

Concepției lui Husserl și Scheler, în ce privește izolarea aceasta absolută a esențelor ireductibile, i se poate opune, desigur, constatarea că datele imediate ale intuiției, deși iraționale în raportul lor reciproc, se prezintă, în experiență, și sub alt aspect: sub acela al unor elemente ce intră ca părți integrante într-un tot. Etc. etc. Tot astfel, știm că Bergson a umplut intervalele iraționale ce despart calitățile ireductibile ale lucrurilor, dar le-a umplut cu elemente de natură irațională etc.

În tezele lor fundamentale, concepțiile despre care vorbim pot fi chiar respinse integral. Rămâne însă fapt câștigat pentru progresul ideilor perspectiva spirituală pe care ele au deschis-o. Perspectivă, care, făcându-se să întrezărim ca posibilă o viziune despre lume ce-ar înlătura concepția rațonalității existenței, ne întărește convingerea în caracterul relativ al tuturor ideilor omenești: Ideea rațonalității integrale a existenței, oricât de fecundă s-ar fi dovedit și se dovedește, este, și ea, numai un punct de vedere parțial asupra Totului. Nu e deci un punct de vedere exclusiv și necesar. Căci, dacă ar fi așa, s-ar impune fără discuție tuturor inteligențelor. Ceea ce, cum constatăm, nu e deloc cazul.

4

Dar, analiza fenomenologică a emis, prin Emil Lask[5], unele idei care fac să se întrevadă posibilitatea unei noi specii de irațional. Formă de existență a iraționalu-

[5] *Logik der Philosophie.* În ce privește pe Husserl și pe Scheler, a se vedea mai ales *Logische Untersuchungen* ale celui dintâi și *Der Formalismus in der Ethik* al celui din urmă.

lui încărcată de amenințări pentru concepția expusă în capitolul I al acestei cărți.

Tulburătoarea concepție a lui Lask poate fi condensată în următoarea propoziție: Orice conținut poate fi considerat ca irațional în raport cu forma categorială ce-l învelește. Aceasta vrea să spună că un conținut oarecare rezistă formei sale categoriale și rămâne nepătruns de ea, chiar și atunci când conținutul respectiv este el însuși o formă categorială, când prezintă deja o formă logică.

Cum se știe, Kant a susținut că, pentru a deveni obiect de cunoaștere reală, datele intuiției sensibile trebuie să fie învelite într-o formă categorială. Domeniul în care se aplică formele categoriale este limitat, la Kant. Limitat la sfera datelor intuiției senzoriale. Lask a căutat să demonstreze că, pentru a deveni obiecte de cunoaștere reală, și obiectele ideale *(die ideellen Gegenstände)* trebuiesc învelite în forme categoriale. Astfel, și «categoriile» kantiene pot și trebuie să devină conținut în raport cu alte forme, care ar putea fi numite: categorii ale categoriilor.

Dar, aplicarea aceasta a formelor categoriale la conținuturi nu le transformă pe acestea, crede Lask, în opoziție cu autorul *Criticelor*. Conținutul, vărsat într-o formă categorială oarecare, rămâne ce a fost înainte. Adică calitativ eterogen în raport cu forma. Kant rămăsese pe planul prejudecății raționaliste, afirmând că opera de sinteză îndeplinită de categorii ar fi generatoare de raționalitate. Pe când ea nu face decât să lumineze conținutul, etichetându-l pur și simplu. Forma nu legitimează, nu raționalizează, nu face inteligibil conținutul.

Deci acesta rămâne irațional (în sensul larg al cuvântului) în raport cu forma care-l învelește; căci rămâne ireductibil la propria lui formă chiar și atunci când e vorba de un obiect ideal. Prin urmare, avem de-a face aci cu o nouă formă de irațional. Un irațional imanent oarecum formelor logice, logicului însuși: căci acest irațional e constituit, cum vedem, din caracterul contingent și impenetrabil pe care-l poate manifesta o formă logică față de altă formă logică.

Concluzia generală ce se desprinde din cele de mai sus este că analiza subtilă a lui Lask a avut ca rezultat

să lărgească sfera noțiunii de „irațional" și să o reducă pe cea a conceptului de „logic".

Dar chiar în ipoteza că acest rezultat ar fi în mare măsură contestabil, rămâne felul nou în care a fost pusă problema raportului dintre rațional și irațional. Fel de a pune problema degajând o atmosferă spirituală ce nu întărește deloc pozițiile fundamentale ale credinței în raționalitatea integrală a existenței.

5

Să reținem în legătură cu chestiunea care ne preocupă în prezentul capitol și critica noțiunii de observație făcută de Werner Heisenberg. Această critică a tânărului și genialului fizician neamț pune, în momentul de față, în discuție problema limitelor determinismului.

Analizând condițiile înseși ale oricărei observații sau experiențe, Heisenberg a arătat că e imposibil, chiar cu ajutorul dispozitivelor celor mai perfecționate, să determini simultan și cu precizie suficientă poziția și viteza unui corpuscul, din cauza modificării pe care o aduce fenomenului observat tocmai măsurarea lui. Deci, orice observație implică o acțiune a observatorului asupra sistemului fizic observat și o reacție a acestuia.

Pentru a urmări mișcarea unui corp oarecare, trebuie să-l luminăm, să aruncăm asupra lui un anumit număr de fotoni[6]. Unii din aceștia sunt trimiși înapoi de corpul în mișcare, manifestându-i prezența și permițându-ne să-i determinăm pozițiile succesive. Acești fotoni izbesc corpul în mișcare, tulburându-i-o.

Când acesta este macroscopic (un proiectil, d. ex. sau un avion), tulburarea suferită este inapreciabilă, și, în practică, neglijabilă, considerată ca inexistentă. Cuantele de lumină necesare pentru a-l lumina sunt, în raport cu masa lui, așa de ușoare încât nu-i transmit decât o cantitate imperceptibilă de energie și de mișcare.

[6] Se știe că de câtăva vreme încoace discontinuitatea a fost introdusă și în optică. Lumina nu constă de acum numai din unde continue, ci e compusă din unde continue care transportă particule de energie, așa numiții fotoni, izolabili și putând fi numărați.

Cu totul altfel stau însă lucrurile când e vorba de domeniul corpuscular, microscopic ori spectroscopic. Când vrem să percepem un corpuscul material, cantitatea de lumină necesară pentru a lumina electronii unui atom, de exemplu, nu poate fi în nici un caz mai mică de un foton. Ce se întâmplă când electronul întâlnește acest foton? Electronul înghite oarecum fotonul și, instantaneu, face o săritură bruscă. Și, fatal, ceea ce observăm noi nu este electronul în poziția lui primitivă, ci rezultatul izbiturii pe care a primit-o de la foton și pe care, în ultimă analiză, am provocat-o noi.

Acest fapt «are drept consecință, că, folosind chiar limbajul mecanic uzual pentru a exprima ceea ce se întâmplă, nu putem spera să punem în evidență mișcarea unui singur electron fără s-o modificăm în așa fel încât orice observație individuală este lipsită de orice sens experimental. Existența cuantelor, mărimea lor determinată de constanta lui Planck, nu permite nici măcar să ne imaginăm că ar putea fi diminuată importanța intervenției observatorului asupra sistemului observat; că vom putea, pe măsură ce crește micimea acestuia, să mărim paralel delicatețea mijloacelor de observație. Scalpelul nostru de disecat natura are tăiș cu finețe limitată, măsurată de constanta lui Planck, și acest fapt face ca ideea mișcării individuale a unui corpuscul, ideea unei orbite electronice, să nu poată avea nici un sens experimental»[7].

Heisenberg a scos din această strașnică critică a noțiunii de observație concluzia că problema unei cunoașteri complete a trecutului cunoașterea care ar permite prezicerea viitorului, nu se mai poate pune. Dat fiind faptul că cunoașterea completă a trecutului implică, prin ea însăși, contradicție.

Imposibilitatea în care ne găsim de a observa mișcarea individuală a unui corpuscul fără să i-o și deranjăm simultan și profund — imposibilitate determinată necesar, cum am văzut, de existența cuantelor lui Planck — l-a făcut pe Heisenberg să proclame un principiu numit *principiu de indeterminare*, care ar avea, drept corolar însoțitor, imposibilitatea experimentală de a stabili

[7] Cf. P. Langevin, *L'orientation actuelle de la phisique*, în *Orientation actuelle des sciences* (Alcan, 1930), p. 55—56.

în fizică alte legi decât legi cu *caracter statistic*. Prin urmare, întocmai ca în domeniul realității omenești, și în știința cea mai exactă a concretului, determinismul pe care-l exprimă legile ar ascunde un indeterminism fundamental al fiecărui caz particular. Comportamentul individual al corpusculelor de materie scapă oricărui determinism și oricărei posibilități de previziune.

Se știe că numărul scrisorilor fără adresă ce se aruncă în cutiile poștale pe an, într-o țară cu populație mare, oscilează, de aproape, în jurul aceleiași cifre. Deși cauzele care au putut determina pe fiecare individ în parte să uite să scrie adresa sunt cele mai diferite, mai variabile, mai capricioase și pot fi absolut altele de la an la an, efectul ce-l produc este aproape constant. Regularitatea aceasta se stabilește grație intrării în joc a legii numerelor mari, la care prezidează legea hazardului. Tot astfel și în fizică: legile care comandă fenomenelor ce au loc în lumea macroscopică au fost stabilite în funcție de observația acestei lumi. Ele nu sunt aplicabile decât ei. Dar existența lor, și posibilitatea formulării lor, se datorește faptului că, corpusculele de materie și de lumină mobilizate până și de cele cantitativ mai neînsemnate fenomene macroscopice fiind extrem de numeroase, poate intra în funcțiune legea hazardului.

Constatările și ideile lui Heisenberg pun, evident, în discuție însești bazele pe care s-a construit impresionantul edificiu al științelor pozitive moderne. Poate că ilustrul astronom englez Eddington și compatriotul său tot atât de ilustru, fizicianul Dirac, s-au cam grăbit când au scos din constatările tânărului savant german concluzia că, în sfârșit, în anul 1927, lumea modernă ar fi scăpat de coșmarul determinismului. Nu e mai puțin adevărat însă că concepțiile lui Heisenberg au venit să întărească criza prin care trece fizica zilelor noastre, criză de creștere desigur, determinată de concepțiile lui Planck, Einstein, De Broglie, Schrödinger, Dirac și alții. Și se poate întâmpla ca perspectiva deschisă de concepția heisenbergiană să devină originea unor eforturi de gândire tinzând să modifice noțiunea de cauzalitate de care fac uz actualele științe ale naturii. Sau să tindă să introducă între formele categoriale ale acestora, alături de conceptul de cauză eficientă, un nou concept de cauzalitate. Științele ar face uz, în acest caz, când de

un concept, când de celălalt. După cum va cere natura specifică a problemelor ce se vor pune.

Credem că vom reuși să scoatem mai bine în relief importanța acestor idei dând cuvântul lui A. Haas, fizician cu autoritate și renume, profesor la Universitatea din Viena: „Revoluția provocată în fizică de mecanica ondulatoare și de mecanica cuantică este prea profundă ca să nu aibă, mai curând sau mai târziu, influență considerabilă asupra ansamblului filosofiei. Mai multor concepte, noile teorii le aduc posibilități de modificări importante, anume noțiunilor de materie, de cauzalitate și de lege naturală... Cauzalității rigide care se manifestă în fenomenele fizicii macroscopice, fizica contemporană îi opune indeterminarea fenomenelor atomice. Ea nu admite determinism decât pentru mărimile statistice, care corespund proceselor individuale. O astfel de concepție deschide negreșit perspective noi în discuția critică a noțiunii de lege fizică. Pentru filosofie e problemă de interes vital să știe dacă, în ultimă analiză, există în natură alte legi în afară de un principiu pur statistic, principiu cu totul general și care ar fi comun fizicii și altor științe, ca, de exemplu, economiei politice"[8].

6

Spuneam adineauri că ideile lui Heisenberg ar putea eventual constitui punctul de plecare al unor eforturi de gândire ce-ar tinde să elaboreze, în locul actualei idei de cauzalitate mecanică, sau alăturea de ea, un nou concept de cauzalitate, mai suplu și capabil să explice fenomene rămase până acum neexplicate; și neexplicabile cu ajutorul tradiționalei noțiuni de cauzalitate.

Vorbim de o astfel de eventualitate pentru că nu putem crede că-n curba de evoluție descrisă până acum spiritul ar fi epuizat toate, dar absolut toate, categoriile de gândire de care poate și-ar putea dispune. Nimic nu ne silește să presupunem, cu Kant, că există o tabelă definitivă de categorii fundamentale, în număr

[8] Arthur Haas, *Les répercussions générales de la théorie des quanta*, «Les Nouvelles Littéraires», 25 august 1931.

de douăsprezece, și cu putință de a fi fixată *a priori*, o dată pentru totdeauna. Nimic nu ne impune cu necesitate să renunțăm la speranța că într-o zi spiritul omenesc ar putea mări acest număr de doisprezece.

Este mult mai probabil că nu cunoaștem decât în mod rudimentar formele actuale în care spiritul nostru ordonează datele experienței, și că orice tabelă a categoriilor actuale este necompletă și imperfectă. Cu atât mai riscat este să vrei să fixezi numărul tuturor formelor fundamentale de care va dispune inteligența în viitor. Căci experiența de până acum nu se opune de loc presupunerii că cele câteva categorii, fixate și precizate până azi, nu reprezintă decât un număr neînsemnat de puncte de reper din cele nenumărate pe care le va mai descoperi de azi înainte inteligența omenească în eforturile ei de a înțelege tot mai multă realitate, îmbrățișind-o cu suplețe tot mai de aproape.

Îmbogățindu-și formele categoriale, spiritul își va înmulți perspectivele din care va considera infinita varietate de aspecte ce va continua să i-o ofere deconcertanta existență.

Bogăția, ca pretutindenea, și aci va însemna forță și libertate. Dispunând de puncte de vedere numeroase, inteligența va avea mai multă libertate de alegere a cutărei sau cutărei forme categoriale, mai potrivită pentru ordonarea și înțelegerea experienței pe care tocmai va fi pe cale s-o facă. Evident, deci, că alegerea acestora se va face cu scopul precis de a mări capacitatea de comprehensiune a spiritului. Ea nu se va îndrepta cu necesitate totdeauna către vechile forme codificate, în manualele de logică mai mult sau mai puțin noi.

Când e vorba să înțeleagă o latură absolut nouă a existenței, spiritul omenesc dă dovadă de înțelepciune abandonându-se pur și simplu experienței. Aceasta, până în momentul când nevoile de înțelegere menținute vii și imperioase de către noile probleme, ridicate de *noua* experiență, își creează noi organe de comprehensiune. Astfel, ideea kantiană c-ar exista o tablă de categorii invariabilă pornește din universala prejudecată intelectualistă (formulată cu valoare de lege absolută) că rațiunea omenească ar fi absolut invariabilă în ce privește formele ei fundamentale. Într-un studiu publicat

în «Viața aromânească»[9], am încercat să surprindem unele momente de evoluție reală a acestei rațiuni, presupusă dată o dată pentru totdeauna și în afară de legea atotstăpânitoare a timpului. Dar, chiar admițând — în ipoteză — că toate formele categoriale posibile ar fi date *a priori* în conștiință, faptul nu înseamnă cu necesitate că inteligența face uz de toate dintru începuturile activității ei, că sunt deci, numaidecât, toate vizibile deodată, și pot fi fixate *a priori,* o dată pentru vecii vecilor.

Admiterea ipotezei de mai sus nu exclude ipoteza că inteligența face uz de formele ei categoriale (date *a priori)* rând pe rând, și pe măsură ce, dorind să raționalizeze noi și noi porțiuni de realitate, acest uz devine necesar. Astfel, fiecare nouă etapă de progres atins de evoluția culturii ar recurge la alte și alte categorii fundamentale. Fiecare mare epocă spirituală ar fixa în tabla categoriilor posibile câte una sau mai multe forme apriorice ale rațiunii, ar «descoperi» noi porțiuni apriorice.

În această din urmă ipoteză, n-ar fi exclusă nici eventualitatea scoaterii din uz, a părăsirii, și deci eventualitatea dispariției unor forme categoriale mai vechi, devenite inutile. Astfel, cine știe dacă n-a fost o vreme când spiritul popoarelor care au creat cultura europeană azi trimilenară a ascultat ca de o categorie fundamentală a sa nu de ceea ce se cheamă principiu al cauzalității, ci de ceea ce Lévy-Bruhl a numit lege a participației? Dacă Immanuel Kant ar fi trăit în acele timpuri străvechi, ar fi introdus în tabela sa alte categorii decât acele care, fixate în preacunoscuta tablă, nu fac decât să descrie sistemul categorial al unei epoci particulare a culturii europene. Și întocmai ca pe aceasta din urmă, ar fi declarat-o și pe cea dintâi etern neschimbătoare...

Astfel, chiar ipoteza că toate formele categoriale posibile ar fi date *a priori* în conștiință se poate concilia cu ideea că fiecare mare totalitate de cultură (epoci, civilizații, popoare creatoare de valori spirituale originale) își are propria sa rațiune aprioricâ, propria sa formă aprioricâ de intuiție, de gândire, de preferințe.

Și e foarte probabil că această multiplicitate de forme categoriale de care face uz spiritul pentru a cuprinde și înțelege existența — multiplicitate crescândă în proporție directă cu evoluția cunoașterii — este un răspuns potrivit și adânc pe care sufletul îl dă infinitei varietăți de aspecte ce i-o prezintă pururea noua și imprevizibila existență.

[9] *Despre o istorie a inteligenței,* 1931, Nr. 7—8.

Iată de ce nu credem să fi formulat o idee absurdă în sine când, în legătură cu constatările lui Werner Heisenberg, enunțam posibilitatea noțiunii unui nou tip de cauzalitate. Desigur că orice noțiune sfârșește prin a se dovedi cu timpul prea strâmtă: atunci când experiența nouă depășește peste măsură experiența inițială care a dat naștere noțiunii respective. Orice concept sfârșește prin a-și pierde utilitatea și chiar sensul, când experiența te împinge să te îndepărtezi prea tare de împrejurările experimentale în care el a fost format.

Astfel, la lumina experienței și gândirii îmbogățite a secolului nostru, axiomele euclidiane, crezute absolut valabile pentru orice experiență posibilă, își pierd valoarea de categorii geometrice necesare când voim să le aplicăm la Univers în totalitatea lui. Căci e foarte probabil că acesta, considerat în proporții din ce în ce mai întinse, devine din ce în ce mai puțin euclidian...

Tot astfel, în lumea microscopică și spectroscopică, noțiunea de *spațiu,* atât de rezistentă în explicațiile științifice, se volatilizează, își pierde sensul așa zicând: Mintea nu mai poate crea imagine cu ajutorul noțiunii de „deplasare" implicată în ideea de spațiu ca atare.

*
* *

În general, experiența trecutului de totdeauna, dar mai ales cea a ultimului secol de gândire filosofică și cercetare științifică europeană, ar trebui să ne facă să înțelegem odată că formele de comprehensiune de care dispune spiritul nostru, forme intelectuale sau de altă natură, sunt efemere, și se datoresc, în ultimă și nepreocupată analiză, întâmplării și împrejurărilor totdeauna contingente. Și toate, oricât de încărcate de biologic utile și fecunde prezumții ar fi, considerate *sub specie aeterni* nu se deosebesc probabil de produsele imaginației înaripate decât prin caracterul lor ceva mai rigid și, din această cauză, relativ mai subtil...

Prezența permanentă în conștiință a acestor considerații ar constitui pentru aceasta o normă de înțeleaptă conduită intelectuală.

Și-apoi, ducându-ne cu gândul și mai departe, n-am putea întări și mai mult valoarea acestei norme scoțând tâlc și învățătură din experiența făcută dincolo de frontierele speței noastre? Căci n-avem oare bogată ocazie să constatăm în regnul animal ce nenumărate sunt felurile de a lua contact cu Universul și de a găsi cu el un *modus vivendi?*

În general vorbind, cele mai multe specie de animale posedă însușirile de care au nevoie pentru conservarea insului și a speței. Mai mult: judecând lucrurile fără nici o prejudecată și prezumție umană, nu e deloc sigur că, din punctul de vedere pe care-l implică ordinea de idei ce-o dezvoltăm în acest moment, specia noastră ar fi cea mai dotată.

Iar metafizic privind lucrurile, putem spune că-n substanță, nici o formă de înțelegere, de exteriorizare sau de adaptare nu reprezintă formula supremă. Fiecare din ele, oricât ar fi de minunată și de exaltantă la întâia vedere, reprezintă numai o formă de expresie particulară, și deci trunchiată, a absolutului, singur perfect. O lege pe care am numi-o a compesației își manifestă aci monotona și eterna ei prezență: superiorități câștigate scump într-o anumită direcție sunt plătite cu lipsuri dureroase în alte direcții[10].

N-am putea deci afirma, în teză generală, că, pe planul experienței, toate formele categoriale — căci de acestea e vorba în prezentul paragraf — au drept la existență; până când, pe plan mai adânc, pe plan metafizic, nici una nu merită să fie luată prea în serios...?

*
* *

Văzut din perspectiva ideilor expuse în această parte a lucrării noastre, determinismul absolut — împreună cu postulatul raționalității integrale a existenței pe care se reazimă, și cu ideea de cauzalitate mecanică pe care o implică — nu ne apare oare ca un dogmatism ce face, dintr-o categorie fatal relativă, categorie absolută și unic îndreptățită în fața forului inteligenței? Împins de o iluzie naturală spiritului omenesc, determinismul absolut nu comite, și sub acest raport, greșeala de logică, semnalată deja mai sus, de a declara drept tot numai o parte a totalului?

[10] Vom insista asupra acestei din urmă idei în § II al capit. III.

7

Dar dacă nu putem prevedea cu siguranță că științele naturii fizice vor fi silite să elaboreze, alături sau chiar în locul ideii de cauzalitate mecanică simplă, un concept de cauză mai suplu și mai comprehensiv, susținem că științele naturii spirituale (științele morale, științele istorice) nu se vor putea constitui ca științe adevărate — adică în forma unor cadre intelectuale care n-ar elimina din realitatea ce vreau s-o explice tocmai caracterele ei specifice — decât în momentul când vor reuși să construiască o noțiune de cauzalitate esențial diferită de cea mecanică.

Proprie științelor naturii ridicate pe postulatul determinismului universal, această cauzalitate reduce, cum am văzut, *schimbarea în timp* la relații de dependență *logică*, relații supratemporale, atemporale. În aceste științe, sarcina esențială a inteligenții este să ne arate că, dat fiind ansamblul antecedentelor, efectul (fenomenul care a urmat) putea fi *dedus a priori* din fenomenul numit cauză. Cel dintâi fiind implicit *conținut* în acesta din urmă. În ultimă și consecventă analiză, cele două fenomene nu sunt decât unul și același lucru prezentat sub forme diferite.

Această cunoaștere implică deci, în toate demersurile și concepția că ceea ce este, a fost, că ceea ce va fi, există de pe acum în ceea ce este. Ea elimină factorul real care este timpul. Timpul, cea mai concretă realitate, este considerat drept cadrul gol în care au loc schimbări aparente, transformări, adică schimbări de *formă*, nu de conținut. Timpul prin el însuși nu aduce nimic nou în procesul de modificare a existenței.

Dar experiența cea mai directă și mai concretă, care este experiența sufletească (stările de conștiință), ne arată că timpul, departe de a fi cadru gol, este urzeala substanțială din care e țesută această formă de existență. Departe de a fi un ce fără prea mare importanță și influență asupra schimbărilor care au loc aci, timpul

este agentul motor al acestora, poate unica substanță cu adevărat reală și constitutivă a formei de existență numită viață sufletească.

Schimbările care se produc în el, și pe care, în ultimă analiză, *el* le produce, nu sunt de pură formă, ci de *conținut*.

Drept consecință, nici unul din momentele succesive ale procesului de perpetuă schimbare ce ar loc în timp nu se aseamănă cu celălalt; nu pot fi asimilate între ele. Deci nici nu pot fi „scoase" (deduse) unul din celălalt. Aci, în miezul acestei realități numită viață sufletească, cea mai concretă, căci singura direct dată în experiența imediată, „azi" nu e făcut din „ieri", și nici „mâine" din „azi" și „ieri".

Prin urmare, în această lume a sufletescului, unde deducția rațională a „efectelor" din „cauze" este un nonsens, nu există posibilitate de previziune a viitorului și nici putință de reconstituire exactă a trecutului. Acesta fiind, prin definiție, calitativ diferit de prezent, nu poate fi „compus" în întregime din date luate din prezent. Tot astfel, nici viitorul, calitativ diferit de prezent și trecut, nu poate fi prevăzut de pe soclul ce ți-l oferă trecutul și prezentul.

Există, cu alte cuvinte, în lumea spiritului, adică în orice domeniu al realității în care esența omenească e prezentată sub o formă sau alta, evoluție reală, neîntreruptă creație de perpetuă noutate, de imprevizibil și incalculabil cu ajutorul procedeelor de gândire de care se servesc științele naturii fizice.

Recurgând la aceste procedee, sub forma diverselor ipoteze preformiste, sau sub alte forme eventuale, nu ținem seamă de caracterul specific al lumii sufletești, care este tocmai acela de a exclude previzibilitatea, și deci și postulatul determinismului mecanic. Și neținând seamă de acest caracter dominant al porțiunii de realitate pe care tocmai vrem s-o studiem și s-o înțelegem, trecându-l cu vederea ca fiind fără importanță — pentru motivul real dar ascuns că zisul caracter nu se lasă asimilat de vechile forme categoriale ale gândirii noastre — nu dăm dovadă de spirit cu adevărat științific. Căci ce știință e aceea care neagă importanța sau chiar realitatea unei forme de existență pe care deocamdată n-o înțelege?

Timpul real, real în sens metafizic, și evoluția reală, revelatoare de conținuturi noi, ireductibile la conținuturi deja existente, sunt fapte de experiență foarte reală. Fapte care nu pot fi negate pentru motivul că vechi procedee de gândire, ce s-au arătat fecunde și utile în anumite domenii ale concretului, se dovedesc neputincioase pentru luminarea unor aspecte ale acestuia, aspecte trecute până aci cu vederea.

Dar ceea ce spuneam despre lumea spirituală în înțelesul strict al cuvântului, se aplică și la porțiunile realității fizice în care spiritul, adică omul, intervine ca agent activ, sub o formă sau alta. Și oare aceste porțiuni ale concretului fizic nu sunt, în ultimă și consecventă analiză, echivalente cu *toată* realitatea existentă *pentru noi?* Să adăugăm la această observație și faptul de experiență că orice experiență posibilă despre lumea lucrurilor exterioare este în funcție de experiența interioară, este mai înainte de toate o stare sau un complex de stări de conștiință, și vom înțelege de ce neraționalizabilul și de științele fizice, etern escamotatul timp trebuie conceput, în ultimă analiză, ca fiind forma de existență cea mai sigur reală, ca fiind fundamentul metafizic al întregii existențe, și nu numai al celei morale.

*
* *

Iată deci că dezvoltările noastre, pornind dintr-o zonă de experiență alta decât cea în care se mișcă fizica, și conduse pe un plan de gândire străin raționamentului propriu științelor naturii, par a veni să întărească tulburătoarea concluzie a fizicianului Heisenberg în ce privește cunoașterea completă a trecutului și prezicerea viitorului *(v. prezentul capitol, § III, 5).*

*
* *

În concluzie generală, să spunem că ideea de evoluție, gândită serios, adică luată cu tot ceea ce vrea să însemne, și nu escamotată cu ajutorul ipotezelor preformiste, implică ideea de creație. Noțiune față de care, de la începuturile ei eline și până azi, gândirea creatoare de știință pozitivă s-a arătat adânc ostilă. (În epoca clasică de creștere a ei, inteligența greacă a eliminat «creația» până și din teologie). Gândirea filosofică a zilelor

noastre vede însă în actul de creație — atribuit mai întâi numai inteligenței (Kant și urmașii săi), restituit azi concretului (Bergson și unii fenomenologiști) — o gravă problemă a sa. Problemă mare, care nu trebuie pur și simplu înlăturată, ci privită în față, chiar cu riscul de a nu întrevedea deocamdată nici o posibilitate de soluție.

8

Dar a afirma că există creație în sensul plin al termenului, este echivalent cu a susține că există procese de schimbare reală care nu se petrec după schema clasică a determinismului mecanic, schemă descrisă de noi în capitolul I al prezentei lucrări. Evoluția creatoare în general, și activitatea creatoare în special, dau naștere în fiecare caz unor rezultate riguros individuale, imposibil de a fi înțelese ca sumă a elementelor componente, și imposibil de a fi deduse din tipuri și legi generale.

Acest inedit continuu implică deci cu necesitate elemente ireductibile, iraționale.

Iată de ce tipul de explicație analizat în cap. I, §§-le VI și VII ale cărții noastre n-a putut fi aplicat cu succes și realității istorice, adică domeniului în care, sub o formă sau alta, intervine acțiunea omului.

Toate încercările făcute în cursul secolului al XIX-lea de a deduce bogăția enormă de forme ale lumii morale din legi generale, gândite după chipul și asemănarea legilor de care par că ascultă fenomenele lumii fizice, au rămas fără rezultate indiscutabile: Fenomenele istorice nu pot fi făcute inteligibile, prezentate drept cazuri particulare ale unor legi și tipuri generale.

Este adevărat că, privite din perspectivă logică, faptele istorice apar ca rezultate compuse parte din elemente de ordin general, parte din factori de natură individuală. Preponderența o au însă acestea din urmă, și ele sunt acelea care dau caracterul specific și «explicativ» evenimentelor istorice și morale. Factorii de ordin general, activi, evident, în fiecare caz individual, acționează prin intermedierea elementului individual. Astfel că explicația pe care am vrea s-o dăm vieții istorice

și morale duce la constatarea și admiterea necesară a unor infinități de fenomene individuale ireductibile la legi generale, duce la admiterea unei multiplicități de irationale.

Putem spune, prin urmare, că dacă, în lumea concretului fizic, iraționalul este schimbător ca formă și n-are zonă delimitată în chip definitiv *(v. mai sus, § III, 1)*, în lumea concretului istoric el se prezintă în forma precisă și ireductibilă a insului, a infinitului calitativ. Fiecare individ este aci un irațonal specific, și poate fi, într-un anumit sens, un început absolut, tulburând și rupând continuitatea naturală a lanțului de cauze și efecte.

Este deci natural și de înțeles că, într-un domeniu unde fiecare formă individuală de existență, fiecare Tot cât de cât unitar (eveniment, ins, popor, epocă, civilizație) este cauză neprevizibilă în seria nesfârșită a cauzelor și efectelor posibile, nu se pot formula legi tâlcuite după tipul celor pe care le stabilesc științele naturii fizice. Și e explicabil că determinismul mecanic al cauzelor eficiente, preconizat orgolios ca supremă maximă de cercetare și când e vorba de fenomenele lumii istorice, a rămas până azi un deziderat nerealizat efectiv nicăieri.

Formulând această critică, e departe de noi gândul de a nega *a priori* orice determinism al faptelor istorice, morale sau psihologice. Există probabil — dar numai probabil — și aci un determinism. Dar acesta, dacă cumva există, nu știm încă de ce natură e. Un lucru știm sigur: că nu poate fi de natură mecanică. Nu e însă exclus ca, într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat, spiritul omenesc să reușească să elaboreze un nou tip de cauzalitate *(v. mai sus, punctele 5 și 6)*, care să clarifice cu adevărat caracterul specific al fenomenelor morale, și nu să-l elimine, cum face ideeea de cauză mecanică. Finalitatea imanentă ar fi, d. ex., un nume pentru un astfel de concept neelaborat încă în chip satisfăcător și perfect de clar.

Ideea de „sinteză creatoare", atât de prețuită de urmașii și rivalii lui Kant, și reluată de Wundt, conceptul de „configurație" în psihologia modernă, concept ce promite să fie fecund, precum și noțiunea de „totalitate", cu destin glorios în actuala speculație germană, nu reprezintă decât dibuiri în sensul de care vorbim. Și una

și acestelalte nu sunt decât nume care fixează o stare de fapt, fără s-o explice însă.

Care este constatarea foarte merituoasă pe care ele o stabilesc?: Întregul este mai mult decât suma părților. Este *altceva*. E rezultatul unei sinteze creatoare. Când am zis „creatoare", am constatat pur și simplu faptul fără să-l fi și explicat. Dar această resemnată constatare reprezintă pentru progresul gândirii neasemănat mai mult decât o explicare iluzorie și pur verbală, cum e aceea ce ar da-o procedeele de gândire care ar încerca să ne arate că Totul este identic cu suma părților.

Astfel de explicări ne ofereau odinioară, d. ex., psihologiile senzualistă și asociaționistă care, se știe, scoteau (deduceau) varietatea nesfârșită a proceselor sufletești din combinația câtorva elemente psihice fundamentale. Azi, dimpotrivă, admitem existența unui număr nemărginit de „calități", de „date" sufletești ultime, ireductibile la altele mai elementare și mai puțin numeroase. Și mai recunoaștem în același timp că înțelegerea proceselor sufletești nu trebuie să plece numai de la așanumitele elemente, mai mult sau mai puțin determinabile, ci să plece înainte de toate de la „totalități" de situații, de stări de conștiință, poate chiar de la totalitatea numită „personalitate".

Dar aceste totalități nu sunt reductibile la elementele (părțile) care le compun. Astfel, percepția este mai mult decât suma elementelor de senzație care îi dau naștere, și tot astfel, un proces de gândire este altceva decât suma noțiunilor în care el este exprimat, etc. etc.

Iată câteva exemple din domeniul istoric și psihologic unde „efectul", ca să zicem așa, nu poate fi „scos", „dedus" din „cauzele" care par a-l produce. Unde el nu numai că este „mai mult" decât cauzele, dar este *altceva*. Identitatea stabilită pretutindenea între aceste două noțiuni de științele care recurg în explicațiile lor la ideea de cauză mecanică, nu poate fi afirmată aci decât siluind realitatea specifică de care e vorba. Adică eliminând, ca fără importanță, tocmai ceea ce era de explicat...

*
* *

Ceea ce importă înainte de toate și-n acest domeniu este atitudinea de libertate spirituală pe care inteligența trebuie s-o adopte în fața problemelor ce i se pun. Libertatea de care vorbim se concretizează în curajul cu care inteligența știe să se resemneze, acceptând problemele ca probleme reale și nerezolvabile cu ajutorul vechilor forme categoriale. Ea se mai manifestă și în credința că resursele spiritului n-au putut fi epuizate de formele existente, și că nu e deloc întemeiată încercarea unora de a circumscrie *a priori* alegerea mijloacelor la care va recurge inteligența pentru a deschide noi drumuri de circulație și orientare în complexa și surprinzătoarea împărăție a realității istorice și morale.

Pentru a crea unitate relativă în multiplicitatea exorbitantă a datelor experienței — crearea unității relative fiind în toate domeniile existenței marea problemă a cunoașterii —, spiritul a recurs în trecut la forme categoriale diferite, și va recurge și în viitor la forme care, deși nu există încă actualmente, sau nu sunt perfect elaborate, nu vor fi mai puțin justificate și legitime decât au fost cele din trecut și sunt cele actuale.

S-ar putea întâmpla ca unele din instrumentele de gândire de care dispune spiritul să continue să fie valabile în zone ale concretului în care sunt actualmente aplicate cu succes, dar să nu poată fi extinse și asupra altor zone. Aceasta ar putea fi — noi credem, că și este — cazul noțiunii de cauză mecanică cu tendințe de trecere în zona spiritualului. În aceasta din urmă, elaborarea unui nou instrument creator de unitate se impune.

Întregul domeniu al existenței s-ar împărți astfel în două mari zone. Și în fiecare din aceste zone, spiritul nostru, în năzuințele lui de a ordona și unifica datele experienței, ar recurge la forme categoriale specifice. Aceste forme categoriale specifice, și neaplicabile decât fiecare în zona ei proprie, ar da naștere — în cazul cel mai ideal posibil, și care e destinat să rămână pururea ideal *(v. punctele 1—6 ale prezentului paragraf)* — la două unități specifice, despărțite de o foarte marcată linie de frontieră. Și care nu pare a putea fi înlăturată vreodată, dacă am vorbi scoțând învățătură din experiența trimilenară a trecutului. Căci e fapt de concretă și istorică experiență că întâlnim ruptură uriașă când e vorba să facem trecere de la lumea fizică la lumea spirituală (morală); de la lumea cantitativului la cea a

calitativului. Cu toate eforturile uriașe — eforturi poate deplasate — făcute de gândirea europeană de la Democrit până în zilele noastre de a explica sufletescul cu ajutorul fizicului, încercarea s-a dovedit a fi sisifescă și donchișotescă. Nu se poate deduce sufletescul din ceea ce e numai fizic. Nu se poate duce la îndeplinire miracolul de a scoate ceea ce are sens din ceea ce nu are sens. Dar nici materia nu poate fi dedusă din ceea ce e imaterial. Nu poate fi creată printr-o simplă combinație de concepte. Nu poate fi construită concretă din ideea pură.

IV

Ținând seamă de ceea ce ne arată experiența propriu-zisă și nedeformată de exigențe spirituale străine inteligenței creatoare de cunoaștere pur intelectuală, constatăm că piedici numeroase se ridică în calea raționalității esențiale și a raționalizării integrale a existenței. Spiritul a întâlnit aceste piedici nu numai în trecut, ci le va întâlni, în chip necesar, și în viitorul cel mai îndepărtat.

În lumina postulatului raționalist și a determinismului absolut implicat în dânsul, existența a apărut, în toată întinderea și profunzimea ei posibilă, ca unitate organizată în chip logic. Adică, întocmai cum ideile noastre logice apar în legătură de necesitate, formând țesătură și sistem, tot astfel și existența, presupusă de natură rațională în esența ei, este postulată asemănătoare, în structura ei fundamentală, unui organism în care oricare parte-membru există și e înțeleasă numai întrucât are legătură cu toate celelalte.

Dar ținând seamă de faptele și analizele dezvoltate în tot cursul prezentului capitol, existența nu ne mai apare comparabilă unei unități organizate în chip logic, ci mai degrabă se aseamănă cu un morman de pietre sau de nisip: elemente concrete puse la voia întâmplării una lângă alta și influențându-se una pe alta în chip foarte vag. Doar în măsura în care tocmai se găsesc, întâmplător, una lângă alta... La lumina experienței riguroase, structura intimă a realității nu ne apare, deci

ca ceva omogen și perfect asimilabil cu un sistem de concepte logice.

Privită din perspectiva celor arătate mai sus, existența ar putea fi comparată cu un mare Ocean al Necunoscutului. În care am întâlni insule, și chiar continente, unde se poate arăta existența unor legi raționale. Dar, până și acestea puține, ar avea, în ultimă analiză, numai un caracter statistic *(v. mai sus, punctul 5)*. Aceste insule însă, cum ne arată însuși termenul, nu sunt legate întreolaltă. Existența este, cu alte cuvinte, parte rațională, parte irațională. E și inteligibilă și absurdă.

Iată tot ce știm cu siguranță, și tot ceea ce putem afirma când rămânem în cadrele sever fixate ale experienței concrete.

Iar timpul, fiind mai mult decât un cadru gol în care se petrec simple schimbări de forme, fiind însăși urzeala substanțială a existenței *(v. mai sus, punctul 7)*, evoluția ne-a apărut creatoare de noutate în sensul plin al cuvântului, și nu numai aparentă, cum este ea concepută de teoriile preformiste, teorii construite în baza raționamentului inclus în noțiunea de cauză mecanică. Astfel stând lucrurile, Universul nu mai poate fi conceput ca dat din vecii vecilor, odată pentru totdeauna, iar schimbările care au loc în el ca fiind numai *transformări* ale unui conținut neschimbător din eternitate. Dimpotrivă, privit din unghiul de perspectivă al afirmației: timpul e stofa esențială a Lumii, Universul ne apare ca *etern provizoriu*, ca neisprăvit în însăși substanța sa metafizică.

Cu alte și mai scurte cuvinte: *existența, în însuși fondul ei metafizic, ia caracter istoric*. Sau invers: Istoricul îmbracă importanță metafizică.

Pentru a măsura toată distanța, enorma distanță ce separă această viziune a existenței de cea care se desprinde din ipoteza dezvoltată în capitolul precedent, să ni se dea voie să reproducem aci concluzia de acolo formulată în judecata: Lumea nu are istorie, căci nu există istorie...

*
* *

Ținând seamă, prin urmare, de piedecile ce se ridică în calea raționalității și raționalizării integrale a formelor esențiale ale existenței — am văzut *(§ III, 1)* că însăși

cunoașterea raționalului presupune iraționalul ca pe una din condițiile ei esențiale — concluzia generală ce se impune este că supremul ideal de cunoaștere despre care a fost vorba în capitolul I al prezentei lucrări, ideal ce a jucat și joacă rol de tainic și trainic resort în evoluția științei și a filosofiei, nu e justificat nici de experiență și nici de rațiune. Nu e decât un mit util. Tot astfel, nici procedeele de cunoaștere puse în practică de raționalismul științific și filosofic *(v. cap. I, §§ VI—VII)* nu sunt eficace totdeauna și pretutindenea *(v. cap. II, § III, punctele 5—7)*.

Stabilirea unui lanț deductiv fără discontinuitate, reducerea ultimă a tuturor faptelor de experiență și a tuturor legilor parțiale la o lege unică, din care să poată fi deduse cu necesitate toate formele esențiale ale acesteia, ne apare deci ca un ideal care purcede dintr-un act de credință: Credință în raționalitatea esențială a existenței.

Credință cu rădăcini adânci în substratul biologic al ființei noastre și dând satisfacții mari instinctului nostru de conservare: Inteligența noastră înclină în mod normal să exagereze întinderea și importanța elementului rațional. Dar această înclinație, altoită desigur pe exigențele imperioase ale instinctului vital, nu poate fi justificată în fața spiritului critic sprijinit pe experiență. Ea este poate o iluzie binefăcătoare, un mit. Dar mit fiind, ea nu poate aspira la drept și rol de axiomă a inteligenței.

Prin urmare, ideea raționalității integrale a realității, ca și principiul determinismului absolut și noțiunea de cauză mecanică implicată în el — oricât se vor fi arătat de fecunde și vor continua să se arate — ne apar numai ca forme categoriale ale unui singur punct de vedere asupra existenței. Punct de vedere fatal parțial asupra Totului, ca orice alt punct de vedere. Sunt deci forme categoriale relative, între alte multe forme posibile.

Afirmând în mod exclusiv acest punct de vedere parțial, ca unic posibil și singur necesar, dăm dovadă de dogmatism nejustificat nici de experiență și nici de rațiune.

CAPITOLUL AL III-LEA

NATURĂ ȘI CIVILIZAȚIE

Privită din perspectiva celor arătate în capitolul precedent, existența nu ne-a apărut deci omogenă în structura ei esențială. Rămânând în cadrele sever fixate ale experienței, tot ce-am putut afirma cu siguranță a fost judecata: existența este logică și ilogică, inteligibilă și impenetrabilă, rezonabilă și absurdă. Ea ne-a arătat porțiuni în care noțiunea determinismului mecanic pare a putea fi aplicată cu destulă dreptate. Dar ne-a prezentat și aspecte unde, extinsă, această formă categorială a inteligenței discursive elimină tocmai ceea ce ar trebui să explice.

Nu există, prin urmare, punct de vedere care, aplicat consecvent și exclusiv, ar fi în măsură să epuizeze singur toate aspectele și determinațiile ireductibile ale existenței. Aplicat singur, orice punct de vedere păcătuiește prin parțialitate. Se dovedește fals, din lipsă de lărgime. Deformează, sărăcind-o, imaginea pictată în culori multe pe care existența o arată experienței autentice. Acesta e cazul concepției care afirmă raționalitatea esențială a existenței și determinismul absolut. Acesta ar fi însă și cazul doctrinei care ar pleda pentru caracterul integral ilogic al realității și pentru contingența absolută.

I

Dar, dacă raționalitatea esențială a existenței nu e rezultat al experienței, ci e, cum am văzut, afirmație de credință ce depășește fatal orice experiență posibilă, nici reconfortantele certitudini de ordin practic ce-o însoțesc în chip natural *(v. cap. II, §§ I și II)* nu mai pot fi considerate ca fapte de experiență în sensul strict al cuvântului. Ele ne vor apărea drept plăsmuiri ale unui

BIBLIOTECA

optimism explicabil poate, dar nejustificat. Astfel, nevoile sufletești cărora le da satisfacție completă credința că Universul în formele de existență esențiale ale lui este inteligibil, nu vor mai fi satisfăcute de noile probabilități practice care se întrevăd.

Într-adevăr, făcând efort mare, să renunțăm la orice interpretare a faptelor ce ne-ar putea-o sugera anumite interese de ordin biologic și sentimental, și să încercăm să privim cu curaj viril existența în față! S-o privim așa cum ni s-ar prezenta dezbrăcată de orice teorie iluzionistă ce ne-ar inspira-o grija destinului nostru și o anumită miopie spirituală, venită din străfundul instinctului vital al speței.

Considerată într-un astfel de moment de supremă libertate spirituală, în ce lumină ne apare scara de valori despre care a fost vorba la începutul paragrafului II al capitolului precedent? Care este fundamentul real, fundamentul *empiric* al ei?

Nici unul.

Experiența reală nu ne arată deloc că ar exista armonie și colaborare între lumea spiritului și lumea materială. Este adevărat că cu cât o formă de existență biologică a atins o treaptă de evoluție mai înaltă, cu atât oferă spiritului, în principiu, mai bogate posibilități de realizare și expnesie. Dar aceasta numai în principiu. Căci, în realitatea concretă, lucrurile nu se întâmplă totdeauna așa. Progresul material sau cel biologic nu atrage după sine cu necesitate și progresul vieții spirituale. Mai mult: nici chiar progresul psihologic nu e coordonat necesar progresului spiritual. Psihologicul face parte din «natură», și scopurile lui nu se confundă prin esență cu țintele urmărite de viața spirituală.

Cu atât mai puțin e confirmată de experiență opinia prearăspândită că lumea materială ar fi subordonată lumii spirituale. Experiența nepărtinitoare ne face, dimpotrivă, să asistăm la spectacolul neliniștitor al unor serii nesfârșite de conflicte între lumea spiritului și lumea materială (biologicul cuprins în aceasta din urmă). Cele două mari împărății ale existenței sunt, în cel mai bun caz, coordonate, urmărind realizarea unor scopuri proprii și independente. Și-n urmărirea acestor scopuri specifice, ele vin adesea în conflict una cu alta. Iar rezultatul conflictului nu e totdeauna cu necesitate în favoarea spiritului și a valorilor create de el. Am putea spune chiar că de cele mai multe ori spiritul iese învins din luptă.

Și, după cum reprezentanții unor răspândite forme de «idealism» moral nu țin seama de experiență când neagă orice dependență posibilă între cele două lumi și când afirmă *urbi et orbi* că spiritul sfârșește prin a-și realiza, mai curând sau mai târziu, dar totdeauna și sigur scopurile, independent de opoziția pe care i-o fac forțele oarbe ale materiei, tot astfel exagerează și cei ce atribuie acestora rol de cauze creatoare în lumea spirituală. Căci e fapt de experiență că împrejurările externe (materiale) nu creează decât cadre exterioare mai mult sau mai puțin favorabile, sau chiar nefavorabile, pentru jocul unor legi proprii lumii spirituale. Condițiile materiale pot înăbuși sau distruge viața sufletului, dar n-o pot crea acolo unde ea nu există. Căci altfel, milionarii ar trebui să fie toți suflete nobile, artiști sau gânditori.

Astfel nu se poate susține că progresele realizate de o clasă de școlari sunt *efectele* condițiilor de ordin material în care se găsește clasa respectivă. Nici bunăstarea părinților sau a dascălului, sau lipsa de bunăstare, nici școala spațioasă și luminoasă sau contrariul, nici programa de învățământ sau absența ei nu sunt cauze determinante de efecte de ordin sufletesc bune sau rele. Toate acestea sunt cadre exterioare ce permit sau opresc, ajută sau împiedică jocul adevăratelor cauze determinante și care sunt de ordin spiritual, ca: inteligența, destoinicia și conștiința învățătorului, inteligența și interesul pentru carte al elevilor etc.

În legătură cu exemplul amintit acum, să reținem, din contră, faptul că, foarte adeseori, condiții materiale excelente pot avea efecte nefaste asupra dezvoltării vieții spirituale. Nu sunt rare cazurile când un anumit grad de bunăstare materială depășit are drept efect moleșirea, amorțirea sau chiar moartea vieții spirituale. Aceasta, la inși ca și la popoare întregi.

Un oarecare confort exterior e indispensabil pentru ca forțele sufletești date să nu se irosească toate în luptă

neîncetată pentru bucata de pâine a zilei, iar minimul de răgaz și libertate, absolut necesar dezvoltării vieții spiritului, să devină dorință niciodată împlinită.

Confortul material constituie primejdie pentru viața sufletului din momentul în care se schimbă în scop și cult, din mijloc și condiție ce-a fost.

Plăcerea materială (în toate sensurile cuvântului) ca atare nu poate fi condamnată. Căci forțele sufletești câștigă în libertate de mișcare, și deci în eficacitate, când nu sunt mobilizate ca gardieni ai unor deplasate idealuri de asceză și cheltuite pentru atingerea astor fel de idealuri. Ceea ce slăbește resorturile și tensiunea interioară a spiritului (despre care am spus câteva cuvinte în «Cuvânt înainte» și vom mai vorbi în capitolul IV al prezentei cărți) este plăcerea materială devenită obicei tiran, și confortul devenit adevărat cult.

Am adăugat lămuririle acestea spre a preciza că e foarte departe de noi gândul de a condamna orice confort material. Căci, dimpotrivă, n-avem cuvinte destul de tari pentru a exprima revolta noastră când auzim, în dreapta și în stânga, repetându-se — cu prostie ori nerușinare (sau amândouă) — sentința că Eminescu n-ar fi fost poet așa de mare dacă n-ar fi trăit în sărăcie, câteodată chiar în mizerie, și n-ar fi suferit din cauza aceasta.

Noi știm, dimpotrivă, că sărăcia sfârșește prin a degrada spiritul, superior din naștere, al multor creatori în cele sufletești. Că-l face meschin, îl înăcrește, îl strâmtează, îl sărăcește, c-un cuvânt. Și mai știm chiar că mizeria, când a depășit o anumită margine, poate face să se piardă complet genii și talente.

Este sigur că condițiile exterioare de viață au intensificat anumite culori ale viziunii eminesciene. Dar de când a creat sărăcia genii și talente?» Dacă ar fi așa, ar trebui să nu mai putem trăi în România de genii și de talente... S-ar putea spune cu mai multă dreptate, cred, că, dimpotrivă, dacă Eminescu n-ar fi fost atât de sărac încât să fie nevoit să-și risipească viața în ocupații pe care le-ar fi putut face în locu-i mii de compatrioți ai lui, rodul geniului său, născut și nu făcut, ar fi fost desigur și mai îmbelșugat decât este.

Să spunem, în legătură cu cazul lui Eminescu, că, în general, forță superioară creatoare în domeniu spiritual nu poate fi decât personalitatea liberată de sub apăsarea nevoii directe de câștig al mijloacelor de trai indispensabile. Lupta pentru aceste mijloace, dusă prea îndelungat și prea direct, sfârșește prin a umili orgoliul sfânt și justificat al unei astfel de personalități. Drept urmare, foarte adeseori aceasta nu mai e în stare să reziste tentației de a-și «comercializa» producția. Comercializarea este și ea o capitulare în fața condițiilor exterioare stupide. Fiind însă capitulare indirectă, ea lovește mai puțin brutal amorul propriu. Lumea noastră mecanizată și capitalistă tinzând să vadă în succesul bănesc semnul cel mai sigur al valorii cuiva, împinge cu brutalitate spre astfel de capitulări.

Știm, pe de altă parte, că nu există posibilitate de creație spirituală decât unde există răgaz. Dar, dacă este o categorie de oameni care ar trebui și ar merita să aibă acest *privilegiu* ce se numește «răgaz», aceasta este în rândul întâi clasa marilor creatori în ale sufletului.

Acestea fiind spuse — și cu toate acestea — să repetăm convingerea exprimată mai sus că împrejurările materiale, cuvântul însuși o spune, nu sunt totuși decât *împrejurări* în care legi și cauzalități proprii lumii spirituale au rol creator, legi și cauzalități pe care nu le cunoaștem încă decât foarte vag.

*

* *

Antagonismul și tensiunea care există între lumea spirituală și cea materială, și despre care vorbeam adineaori, le putem urmări în cele mai diferite domenii de activitate omenească. Evident, nu poate fi vorba de antagonism sau de armonie, când acestea ar exista, decât în aceste domenii ale existenței, întrucât numai aici se găsește prezent totdeauna și termenul al doilea, care creează posibilitate de tensiune sau de armonie, adică spiritul și forțele lui.

Dar, înainte de a examina cum se manifestă antagonismul în domeniile de exteriorizare concretă a spiritului, să vedem cum apare el în interiorul vieții sufletești ca atare.

II

Este desigur fapt de experiență și greu de contestat că viața sufletească are origini biologice. Și importanță inițială biologică. Relațiile strânse care pot fi constatate între procesele sufletești și cele organice sunt foarte reale, și multe din ele, destul de cunoscute. O parte foarte însemnată a fenomenelor psihice stă incontestabil în serviciul biologicului, servind nevoilor vieții organice: ca adaptare la mediu, la conservarea individului și a speței etc. Și e luoru știut că aceste procese au loc, pe o anumită etapă de evoluție, fără prea multă conștiință; care intervine mai târziu, potențându-le și modificându-le. În această privință, deosebirea dintre animal și om este, desigur, numai de grad, fenomenele care se petrec la acesta fiind mai complexe și mai complicate, căci răspunzând unor nevoi mai diferențiate.

Se întâmplă însă că, de la o anumită zonă sufletească în sus, și un anumit grad de evoluție atins, conștiința omenească, examinată în spirit cu adevărat științific, adică fără gândul de a simplifica starea de fapt, de dragul anumitor teorii (care joacă în speță rol de idei preconcepute, cu toată aparența lor științifică), conștiința omenească, zic, arată o mulțime de elemente care nu mai pot fi puse în legătură directă cu nevoile biologice ale insului sau ale speței. Fenomene sufletești ce iau loc *alături*ea, unele dintre ele chiar *contra* fenomenelor de conștiință aservite sănătos utilității, adică biologicului.

Astfel, ca să aducem un exemplu, între multe altele posibile: Nimic mai nebiologic și mai inutil ca ideea morții. Noțiune pe care n-o are nici un animal. Animalul nu știe că moare. Singur omul știe că moare. Dar, tocmai această idee, negație a biologicului, a fost poate cel mai eficace agent creator de cultură. Căci se prea poate că-n parte, omul a născocit civilizația în dorința adâncă de a contraria legea de fier a vieții care vrea ca aceasta să fie muritoare. Ca să devină nemuritor, sub o formă sau alta, omul a inventat prelungirea la infinit a vieții prin creațiile sale religioase, artistice, filosofice, morale. Toate, opere de mare consolare contra vieții trecătoare și adesea măștere. S-a întâmplat însă că, cu gândul per-

petuu la moarte, omul a uitat viața (în sensul biologic al cuvântului). Grija mereu prezentă a morții l-a împins la negarea vieții, care devine mijloc (pregătire) pentru moarte...[1].

Tot astfel, e sigur că inteligența este și a fost înainte de toate instrument în serviciul vieții. La anumiți indivizi ea devine însă, din mijloc, scop. În civilizațiile superioare întâlnim inteligențe care funcționează în vederea realizării unor scopuri ce nu sunt aservite utilului. Să ne aducem aminte de Descartes, părăsindu-și patrie și interese, pentru a putea gândi în libertate. De Spinoza, refuzând strălucite situații materiale și sociale și continuându-și până la moarte existența-i obscură de șlefuitor de pietre și lentile, pentru a putea gândi liber. Inteligența, în aceste cazuri, trăiește din și pentru propriile-i nevoi, pentru cunoaștere pură. Din armă în serviciul comandat al conservării și al intereselor materiale, ea tinde să devină oglindă dezinteresată și curată a vârtejului caleidoscopic al acestei lumi.

În astfel de cazuri însă, ea poate deservi interesele vitale ale trupului ce-o poartă. Gândiți-vă la Archimede care, în loc să-și apere viața, moare apărându-și figurile geometrice. La Galilei, suferind tortură, la adânci bătrânețe, pentru gândul că Pământul se învrătește. Sau la Giordano Bruno, murind pentru convingerea pur intelectuală că Lumea ar fi nemărginită. Sau la toți acei savanți și gânditori dezinteresați care fac teorie pentru teorie, dorind să cunoască pentru a cunoaște și, drept compensație absurdă, devin neapți pentru viața practică, inadaptabilă fără leac, fiind striviți adesea de forțele oarbe ale celui dintâi biped adaptat, sau de cele ale colectivității aproape totdeauna reprezentantă prin excelență a biologicului.

În general, s-ar părea că viața ascultă cu resemnare de o blestemată «lege» a compensației. Orice însușire mare cere să fie plătită cu lipsuri însemnate în alte di-

[1] Pentru completarea celor spuse până acum în prezentul paragraf a se vedea partea I a remarcabilului articol al lui Mihai Ralea: *Psihologie și Viață* («Viața Românească», 1926, Nr. 2—3). Să se citească însă mai ales substanțialul eseu al aceluiași autor, intitulat: *Definiția omului*. În acest eseu, găsim admirabila și lapidara definiție a lui «homo sapiens»: *omul e animal absurd* (v. «Viața Românească», 1928, Nr. 7—8).

recții. «Lege» de aramă ce se verifică la ins și la neamuri întregi. Orice dezvoltare superioară ni se prezintă sub forma unei tragice unilateralități. Istoria ne arată puține abateri de la această lege.

Unilateralitatea domină fondul vieții cu putere atât de mare încât oprește oarecum chiar și manifestarea *simultană* a tuturor calităților unui ins sau popor. Acestea se exteriorizează pe rând, în momente succesive ale existenței insului sau a poporului respectiv. Și rareori adăugându-se una la alta; cele mai de multe ori înlocuindu-se una pe alta. Astfel încât, chiar când e vorba de aceeași formă individuală de existență, nu se poate spune că timpul care trece, cu libertate, aduce progres cu necesitate: o însușire nouă de ordin secund poate înlocui adesea însușiri vechi, de rară și înaltă calitate.

Fiecare formă de existență în general, și fiecare treaptă de dezvoltare ale aceleiași forme individuale de existență în special, își are îngrădirile ei specifice. Într-un anumit și precis sens, fiecare este exclusivă de calități ce nu pot fi «suportate» decât de vecina sau de antagonista ei.

Cu foarte rare excepții, în fiecare ins se găsesc date dispoziții atât de disparate, sau chiar antagoniste, încât puterile-i n-ajung să le pună în valoare pe toate deodată.

Astfel, e fapt de experiență destul de frecventă că mari oameni de acțiune înțeleg greu anumite lucruri, și pe altele nu le pricep deloc, că foarte adeseori orizontul lor intelectual e uimitor de mărginit. Și invers: inteligența mare poate omorî în germene voința. Orizontul spiritul larg și cântărirea cu balanță sufletească prea sensibilă a nesfârșitelor posibilități (posibilități inexistente pentru mințile mai rudimentare) paralizează hotărârile, omorând în fașă acțiunea.

Nu e necesar ca lucrurile să se întâmple astfel. În realitate însă așa se întâmplă de cele mai de multe ori.

Constatăm, în general, că animalul mai puțin diferențiat se adaptează la condiții grele de existență cu mai mulți sorți de izbândă decât animalul superior. Ce mamifer ar putea suferi, fără pierderea vieții, mutilările pe care le suferă cu destulă ușurință unii viermi și unele reptile? Ca să aducem, așa la întâmplare, un exemplu.

Apoi, multe calități de ordin biologic pe care le au

animalele, omul nu le mai posedă. Și această pierdere n-a fost totdeauna compensată de câștig echivalent în alte direcții. Chiar și în ce privește atitudinea sa generală în fața existenței ca atare, — atitudine ce se dezvelește percepției noastre omenești exteriorizată numai în «conduite», în «comportamente», și nu concretizată și în formă de sentimente și idei — animalul pare a fi mai «perfect» decât omul.

Privite lucrurile din perspectiva exigențelor spiritului — care e mai mult decât inteligență pasiv înregistratoare —, limitațiile despre care amintim sunt nu se poate mai neliniștitoare. Mai ales când e vorba de soarta calităților aparținând împărăției fragile a valorilor sufletești.

Căci, întocmai cum o inteligență, fie cât de mare, nu e apreciată decât de cele ce, într-o măsură oarecare, îi sunt asemănătoare, și nu are putere de acțiune decât asupra acestora, tot astfel, cea mai înaltă forță spirituală nu are nici o putere asupra celui ce nu trăiește deloc pe plan spiritual.

Personalitatea cea mai bine înzestrată, dar al cărei interes este îndreptat întreg către lumea nevăzută a valorilor spirituale — fie aceste valori de comprehensiune pură, artistice ori etice — nu e în stare totdeauna să se adapteze la exigențele vieții practice, la exigențele utilului imediat.

Spirite suverane în nemărginita împărăție a sufletului, pot fi — și de regulă cam așa se întâmplă — complet neputincioase în sferele naturii materiale:

> Poetul e asemeni cu prințul vastei zări,
> Ce-și râde de săgeată și prin furtuni aleargă;
> Jos pe pământ și printre batjocuri și ocări
> Aripile-i imense l-împiedecă să meargă.[2]

[2] *Albatrosul* lui Baudelaire, în minunata traducere a lui Al. A. Philippide.

Judecând după cele câteva bucăți apărute în «Adevărul literar», Philippide ne va da, în *Flori alese din „Fleures du Mal"*, o traducere făcută nu numai cu talent mare dar și cu scrupuloasă și occidentală conștiință artistică. Comparând între ele textele (confruntați, de ex., textele poeziei *Balconul*), am rămas cu impresia că Baudelaire în românește e de calitate cel puțin egală aceluia pe care Ștefan George l-a dat germanilor.

Iar când un astfel de om superior mai e înzestrat și cu blestematul dar care se cheamă simț critic, suferă umilitor din cauza acestui fapt descurajator. Suferința poate lua — după fire și temperament — forma resemnării, dar poate îmbrăca și haina amărăciunii și a revoltei. Însă, oricare-ar fi cazul, ea lasă urme păgubitoare în colțurile cele mai ascunse ale vieții sufletești.

Consecințele acestea nu sunt evitate decât de cei ce-și narcotizează luciditatea inteligenței critice cu explicațiile mai mult verbale decât reale ale unui determinism pseudoștiințific. Acesta n-ar justifica în ultimă analiză trista stare de fapt a lucrurilor chiar dacă ar reuși realmente s-o explice.

Dar ele mai pot fi evitate, credem, de cei ce ar căuta să încadreze constatările de mai sus într-o concepție generală a existenței, propusă de noi în capitolul ultim al prezentei cărți, concepție tragică, și într-un sens ce-l vom preciza acolo, concepție implicând un anumit eroism intelectual.

Revenind la constatările noastre, înțelegem poate sfiala și sentimentul de proprie stângăcie și de «despatriere» cu care spiritele amintite se apropie de obicei de tumultul profan al acestei lumi. De aci, în consecință, poate și înclinația lor de a sta oarecum «deoparte». Cristos a exprimat figurat și popular această melancolică stare de lucruri când a spus că împărăția lui nu e de pe lumea aceasta...

Să mai amintim, în ordinea de idei dezvoltată acum, faptul și mai tulburător că există vieți care, deși nu sacrifică nici umbra unui gând sau clipe ale lor intereselor spirituale, sunt trăite cu sentimentul subiectiv al unei absolute plenitudini interioare.

Trebuie acceptat cu curaj, ca real, faptul trist că se poate trăi *tare*, se poate trăi cu sentimentul intens că duci viață *completă* trăind viață fără de suflet. O viață poate fi consumată întreagă de unica grijă de a câștiga avere, de exemplu, fără să lase drept ecou în suflet sentimentul sălciu la gust al vidului. Cine n-a întâlnit persoane care n-au deloc conștiința sărăciei lor interioare; dimpotrivă, au convingerea candidă și, subiectiv, neclintită că sunt oameni completi ce-și trăiesc viața cu intensitate și sub toate aspectele ei? Capitalismul modern și civilizația noastră mecanică tind să încurajeze răspândirea acestui specimen de om, și ridicându-l la valoare de tip reprezentativ al lor, să-i dea și o justificare de principiu:

Este evident că într-o societate în care succesul material e considerat drept semn vizibil al valorii umane intrinsece a cuiva, încurajat e cel ce nu-și încurcă viața cu tot felul de aspirații și idealuri neschimbabile în valori sunătoare de piață, cum sunt ideile generale și abstracte, nevoia de satisfacție estetică, scrupulele morale, sentimentele de delicatețe sufletească etc. Acestea sunt piedici și frâne în calea succesului material cât mai rapid. Cel ce le are e fatal învins de cel ce nu le are. Cel dintâi, oricât ar fi de înzestrat de altfel, *nu poate* face tot ce face acesta din urmă, care ignorează sau disprețuiește valorile spirituale ca pe niște sperietori pe care «neputincioșii» și «inadaptații» le implântă, drept prezumtive piedeci, în calea triumfală a celor «tari» și «deștepți».

Dar, după cât știm, această răsturnare completă a scării de valori, admise de noi implicit în tot cursul discuțiilor ce preced, n-a fost încă desăvârșită *principiar* în nici un fel de societate. Spuneam că civilizația noastră mecanică tinde numai către această împlinire. Răsturnarea despre care e vorba nu s-a făcut și nu se face decât *de fapt* și instinctiv. Dat însă punctul de vedere empiric din care vrem să privim lucrurile și în prezentul capitol al cărții noastre, tocmai această răsturnare de fapt e ceea ce importă pentru moment.

Chiar și în societățile în care ea nu tinde să fie atât de radicală cum a fost descrisă mai sus și în care, în principiu, e admisă, ca singură creatoare de mare cultură, scara de valori implicată în punctul de vedere de pe care am dus discuția precedentă, chiar și în aceste societăți, zic, ierarhizarea și încurajarea purtătorilor de valori spirituale nu se face după regulile ce-ar trebui scoase din amintita scară. Aceasta, din cauza utilului direct de care e condusă orice colectivitate care vrea să se conserve și să fie tare:

E fapt de experiență că în domenii largi de activitate omenească crezută utilă colectivității, randamentul cel mai mare nu e oferit necesarmente de cei dotați cu darurile sufletești de calitatea cea mai înaltă: Înzestrări ce trebuiesc, evident, clasate pe trepte mai jos situate în

scara de valori, pot fi mult mai utile societății în ansamblul ei. Aceasta, și pentru că sunt mai ușor înțelese și apreciate de majoritatea membrilor ei. Dar, atât însul cât și colectivitatea nu înțeleg și nu apreciază decât ceea ce li se aseamănă. Selecția, ierarhizarea și încurajarea purtătorilor de valori se vor face deci în funcție de acest fapt. Popularizatorul științei, popularizatorul de orice (pedagogul, oratorul etc.) va fi mai agreat de societate decât purtătorul darului mai rar și incontestabil superior al creației.

S-ar putea ca societatea să aibă dreptate când îl crede mai util pe cel dintâi, dar tot așa s-ar putea să se înșele. Și se înșeală destul de des. Căci dacă n-ar fi așa, societățile ar fi cvasinemuritoare... Decât, experiența ne arată că nu e deloc cazul.

*
* *

Rezumând cele spuse în prezentul paragraf, putem afirma că, în regulă generală, viața spirituală și purtătorii valorilor ei neaservite utilului direct nu au perspective de dăinuire decât în măsura în care aspirațiile lor nu intră în conflict prea deschis cu interesele de conservare ale biologicului, interese concretizate în forme sociale de tot felul, pasiuni și interese colective (de clasă, naționale sau numai de partid). În caz contrar, biologicul numit viață învinge de obicei.

Conținuturi de conștiință neaservite biologicului sunt o parte esențială a fenomenelor sufletești care însoțesc judecățile de valoare spirituală, și în teză generală, tot ce intră în categoria gratuitului[3]. Cum vom vedea mai încolo, aceste elemente de conștiință sunt cele care creează cultura superioară: aceasta nu e decât în neînsemnată parte o prelungire a biologicului, pe care *nu-l servește* în chip *necesar*.

Cu alte cuvinte, viața sufletească este, până la un anumit punct, continuare și potențare a organicului. De la o anumită limită începând și într-o măsură preponderentă, ea este însă o formă de existență autonomă, urmărind scopuri proprii. Scopuri a căror natură

[3] Cf., pentru dezvoltări mai largi, studiul nostru *Mitul ului. Linii de orientare în cultura românească*, Cluj, 1933.

biologică cu greu ar putea fi dovedită. În orice caz, până azi, caracterul neautonom al lor n-a fost demonstrat încă în chip indiscutabil și cu argumente reale, nu verbale. Scopurile acestea nebiologice le întâlnim mai ales la conștiințele care au atins un grad de evoluție mai mare și au creat elemente de civilizație superioară.

Făcând constatările de mai sus, nu ne gândim deocamdată să enunțăm judecăți de valoare, supraevaluând sau subevaluând rostul unuia din cele două aspecte antagoniste pe care le prezintă conștiința considerată ca atare.

III

Să vedem acum mai de aproape în ce fel se manifestă antagonismul și tensiunea de care a fost vorba mai sus în diversele domenii de activitate omenească, domenii de exteriorizare concretă a spiritului.

Se știe că, din momentul în care viața spirituală și-a câștigat drepturi relative și reale la o oarecare autonomie — moment ce coincide pentru noi europenii cu începuturile filosofiei eline — omul a afirmat în fața lumii exterioare o mulțime de exigențe de ordin spiritual. Pe cele pur intelectuale le-am văzut în capitolul I al prezentei lucrări. Să vedem care sunt cele de ordin etic?

Acestea ar putea fi caracterizate scurt în propoziția următoare: Din momentul în care spiritul a început să reflecteze asupra propriilor lui nevoi, adică din momentul în care a devenit conștient, a anunțat dorința mare și plină de consecințe, de a spiritualiza întreaga existență. De a-și realiza în lumea exterioară (materială) idealurile lui morale. De a o moraliza. Nu în sensul de «a-i face morală», ci în acela de a o face morală.

Dar aceste exigențe implică credința fermă că lumea materială se și lasă să fie astfel transformată. Credința presupunând la rândul ei gândul că lumea, în esența ei veritabilă, este deja morală, întocmai cum nădejdea raționalizării presupune postulatul rațională a existenței.

Filosofia antică, în formele de expresie clasice ale

sale, și creștinismul Bisericii[4], plămădit și cu elemente luate din gândirea elină, sunt doctrinele care au promis cei mai mari sorți de realizare acestor așteptări de ordin moral. Pentru aceste doctrine, lumea exterioară e constituită din eternitate, în substanța ei, în așa fel încât asigură triumful final al acestor exigențe morale. Divinitatea creștină li-l garantează, prin «providența» sa, iar tradiția greco-latină — continuată sub acest aspect de tradiția rațională europeană — îl asigură prin splendida și optimista noțiune a «justiției imanente»[5].

Prin răspândirea lor mare, doctrinele acestea au întărit — justificându-l principiar — optimismul înnăscut și natural al speței noastre. Optimism înnăscut, căci e biologic și sănătos să fii optimist, să proiectezi propriile tale dorinți în miezul realității. Pe care să o contemplezi apoi încărcată de elemente ce nu-i aparțin, acestea fiind visuri ce sunt ale tale. Și, optimism natural, conștiința noastră opunând instinctivă rezistență oricăror vederi pesimiste și, până la un grad, un fel de miopie intelectuală față de faptele care par a-i contraria realizarea aspirațiilor.

Astfel a devenit hiperpopulară, și afirmată ca adevăr ce nu se mai discută, credința că binele poate fi realizat totdeauna, că binele și dreptatea sfârșesc totdeauna prin a învinge răul și nedreptatea etc. etc. . . .

1

Dar, considerate la lumina inteligenței critice, care are grijă și curaj să nu depășească limitele experienței, toate aceste certitudini optimiste se transformă în propoziții problematice, dacă nu chiar în certitudini absolut pesimiste.

Idealul unei lumi perfecte din punct de vedere moral este, ca orice ideal, rezultatul unor judecăți de valoare. Și, ca orice valoare, el nu poate fi dedus și scos din existența empirică. Descoperirea valorilor se face nu cu ajutorul funcțiilor intelectuale, concretizate în judecăți

[4] Am zis «creștinismul Bisericii», căci creștinismul primitiv pare a fi fost, în spiritul lui profund, o negare hotărâtă a lumii.
[5] Cf. și cele spuse mai sus, la începutul capitolului II.

de existență sau de constatare, ci valorile sunt descoperite — create, în ultimă analiză — de funcțiile emoționale ale conștiinței. Într-un anumit sens *(vezi mai jos, cap. IV)*, ele nu sunt proprietăți ale lucrurilor, cum crede de obicei simțul comun. Nu pot fi descoperite prin inducție din notele comune ale obiectelor, cum cer, ca să le poată recunoaște caracter obiectiv, pozitiviștii. Sunt calități ireductibile create de emotivitatea noastră, independent de determinațiile obiective pe care le pot avea lucrurile. Sunt independente de existență. Sunt relații emoționale pe care le cerem între noi și realitatea exterioară, în eforturile ce le facem ca s-o transformăm după dorințele noastre. Adevăratul suport al valorilor morale este spiritul, persoana, suntem noi.

Experiența ne și arată că *ceea ce este* și ceea ce *trebuie să fie* sunt despărțite, cele mai de multe ori, de un interval prăpăstios. Și nu știm să se fi născut până în prezent gânditorul care să fi reușit să scoată cu adevărat pe «trebuie să fie» din «este», deși doctrinele amintite adineaori caută să prezinte atitudinea morală drept afirmare conștientă și continuare a unor tendințe imanente firii.

Vom încerca să arătăm mai jos *(cap. IV)*, cum operația contrară, adică deducerea lui «este» din «trebuie să fie» e mai ușor de făcut. Sudura între cei doi termeni antagoniști — reprezentanți a două lumi diferite — fiind posibilă numai pe această din urmă cale.

Care este deci raportul ce-l descoperim între existență și valorile spiritual-morale, când privim lucrurile din unghiul de perspectivă ce ni-l oferă experiența, experiența de toate zilele, ca să zicem așa? Iată-l, acest raport, formulat cu minimul de cuvinte:

Lumea exterioară opune rezistență dârză în calea eforturilor noastre de a o transforma după chipul și asemănarea idealurilor noastre. Unele din aceste idealuri au putut fi realizate cu prețul unei enorme risipe de energie și de suflet. Altele, cele mai multe, au rămas visuri fără trup. Și iarăși altele, abia înfăptuite, au fost distruse de forțele elementare și oarbe ale naturii. De cele din om și de cele din afară de om. Iar față de conservarea lor, legile firii se arată perfect indiferente, când nu se dovedesc franc ostile.

În sprijinul acestor afirmații, putem aduce exemple nenumărate:

Faptele descoperite și înșirate de Darwin în nemuritoarea sa operă au adus o strălucită dezmințire vechiului optimism religios și filosofic, confirmând, pe plan experimental, o bună parte din intuițiile pesimistului Schopenhauer. Optimismul raționalist subordona, cum am văzut, forțele naturale, anorganicul și biologicul, legilor lumii spirituale. La lumina faptelor descrise de Darwin, omul nu ne mai apare ca o ființă condusă în acțiunile sale în primul rând de rațiune și de scopurile plăsmuite de aceasta. Ci distanța care se părea că-l separă de animal s-a micit enorm. Întocmai ca restul viețuitoarelor, și el ascultă mai întâi de motive care îl ajută să afirme primatul biologicului, adică al forței oarbe. Forțele acestea, elementare și neresponsabile, inundă adesea domeniul vieții morale și spirituale a omului, cu brutalitatea ce le caracterizează jocul singur dominant în lumea zoologică. Și-n această năvală a lor, înnăbușesc sau distrug cu perfectă indiferență valorile omenești.

Împins deci de instinctele sale comune cu ale celorlalte viețuitoare, omul tinde să dărâme propiile lui creații. În astfel de momente, forța primează dreptul și-n domeniile de activitate omenească. Și omul se comportă după legea de oțel a celui mai tare biologicește. Uitând sau falsificând sensul adevărat al doctrinelor religioase și filosofice amintite mai sus, devine cel mai periculos dușman al lumii spirituale. Care doar e numai a lui! Adevărat Saturn în anumite momente ale sale, omul își devorează propriile lui vlăstare.

*
* *

Domenii de activitate omenească unde primează până azi imperativele legii darwiniene sunt: economicul și politicul. Acesta din urmă numai în ce privește raporturile dintre state. Ambele, deși creații ale omului, afirmându-și voința proprie și conducându-se după norme complet indiferente față de destinele valorilor spirituale.

Am deforma faptele dacă n-am recunoaște că forțele economice au creat, uneori și pe alocurea, condiții exterioare mai puțin dure pentru slujitorii valorilor spirituale. Dar acest fenomen — sporadic, repet — s-a produs în

marginea și oarecum împotriva legilor care prezidează la evoluția vieții economice. Starea deplorabilă în care continuă să trăiască și azi, mai ales azi, sute de milioane de ființe omenești (creatoare posibile de valori spirituale), cu toată aglomerarea și superfluul de bunuri materiale concentrate în mâinile câtorva persoane și colectivități privilegiate, este un argument enorm de elocvent în favoarea judecăților enunțate mai sus asupra caracterului amoral și aspiritual al economicului.

Devenit de câteva decenii încoace o periculoasă, și poate pentru destinele viitoare ale culturii europene fatală abstracție, *homo oeconomicus* tinde cu puteri implacabile să-și aservească complet spiritul. Făcând din cultul satisfacției materiale, al dorinței de plăcere fizică, din venerația utilului pseudobiologic valoare supremă, *homo oeconomicus* a răsturnat scara de valori religioase-spirituale, grație căreia civilizația europeană a putut lua ființă, și a putut dura. Pornind de la gândul, lămurit sau obscur, că sensul vieții trebuie căutat în augmentarea nesfârșită a confortului material și în multiplicarea crescândă a trebuințelor economice, *homo oeconomicus* a făcut din mijloacele de trai scop, iar din valorile spirituale mijloc aservit acestui scop. Importanța acestora a început să fie, în civilizația materială dirijată azi de utilul imediat, neglijată, adesea chiar negată. Valoarea spirituală supremă, personalitatea, tinde să fie măsurată cu gradul în care e în stare să servească exigențele iraționale și cultul exagerat de confort material ale economicului.

O civilizație care face din progresul material scop al existenței tinde cu necesitate să facă din omul-automat ideal suprem de realizat. Omul-automat întrupează ideea de ultimă perfecțiune, căci de maximum de utilitate: de acolo unde randamentul negociabil pe piață este totul; unde răgazul și viața interioară neaservită utilului sunt egale cu nimic; unde, altfel spus, sufletul și idealurile lui oarecum gratuite nu mai reprezintă valori pozitive, ci sunt privite drept încurcă-lume nedorite și deplorabile strică-socoteală.

Este clar că o mașină oarecare lucrează, în principiu, cu coeficient economic mai mare decât o ființă vie. Randamentul celei dintâi este calculabil cu precizie și nu

suferă neprevizibile schimbări ulterioare, cum se întâmplă atât de des când e vorba de ființe vii, și în special la om. Este evident deci că, judecând valorile omenești exclusiv din punctul de vedere al randamentului negociabil, valoarea superioară o reprezintă omul care se apropie mai mult de mașină.

Idealul omului-mașină mișcă cu preponderență resorturile intime ale civilizației noastre mecanizante. Ca atare, grație Cerului! el n-a fost realizat încă pe deplin nici în cele mai strașnic organizate uzine americane. (Nici chiar în abatoarele de la Chicago[6]). Dar el poate fi descoperit cu ușurință în mintea multor spirite contemporane, și mai ales în gândul marilor conducători de întreprinderi industriale moderne.

Când progresul material se îndeplinește independent de cel interior, produce fatal idealuri care îndreaptă cultura unei societăți întregi pe căi străine și dușmane spiritului. Forțele concentrate în jurul unui ideal de pur randament material produc minuni în acest domeniu. Bogăția pământului crește enorm, e adevărat. Dar e concentrată în mâini puține pentru puțini, și sufletul moare. Al proletarului aservit, ca și al celui ce-l servește.

Omul modern a creat lucruri materiale pe care înaintașii lui nici n-ar fi îndrăznit să le viseze. Dar omul modern tinde să renunțe — de fapt, dacă, deocamdată, nu și-n principiu — la libertatea sa interioară. Renunțare ce atrage după sine și pierderea libertății exterioare. Pe cea dintâi și-o aservește unor abstracții devenite mituri diriguitoare ale întregii lui existențe, pe cea din urmă o face sclava obiectelor situate în afară și numite mijloace de trai.

Astfel, în lumea în care s-a cântat și se cântă atâtea imnuri muncii — devenită, din mijloc măsurat, scop absolut și valoare cvasireligioasă — progresul material tinde să restaureze sclavia: materială și morală. Aceasta, pentru toată lumea, pentru proletari ca și pentru deținătorii capitalului.

Este însă explicabil — și experiența recentă ne-a arătat-o îndeajuns — că o civilizație care înclină să ridice

[6] Descrise, cum se știe, atât de impresionant de Georges Duhamel în ale sale *Scènes de la Vie future*, Paris, 1931.

satisfacția materială la rangul de necesitate mondială nu poate duce decât la luptele și războaiele cele mai bestiale, cantitatea valorilor materiale fiind limitată. Aceasta, pentru foarte lungă vreme, poate pentru vecii vecilor.

Iată deci că forțele economice pot deveni o amenințătoare și fatală primejdie pentru destinele civilizației noastre, creată cu multă risipă de suflet și cu sacrificiul vieții multor slujitori ai spiritului.

2

Constatări de același ordin se impun cu privire la raporturile statelor între ele, și între stat și personalitatea umană.

Se știe că Hegel, și după el mulți epigoni, a considerat statul ca supremă întrupare a moralității pe pământ. Ni se pare că marele dialectician a confundat aici dorințele proprii cu realitatea brutală. Căci, considerat empiric, statul ne apare ca un organism de esență pur biologică. Ca atare, motivele ce-i comandă aspirațiile și acțiunile nu sunt deloc de ordin spiritual. Legile fundamentale ce-i dirijează conduita sunt cele de care ascultă unitățile biologice. Adică legea conservării și a creșterii. Legi în virtutea cărora forța primează dreptul.

S-au inventat, fără îndoială, tot felul de pretexte pentru a explica fenomenele comandate, de această dură lege de creștere de care ascultă statele. S-au invocat, de exemplu, motive de ordin economic pentru a justifica tendințele spre mari aglomerații umane moderne ca: simplificarea traficului, concentrarea eforturilor și micșorarea regiei. S-au găsit motive mai cinice ca *dreptul natural* ce l-ar avea civilizațiile superioare să asimileze pe cele inferioare. Argumentul acesta este: zise superioare sunt popoarele cantitativ mari, adică națiunile tari biologicește. Ca și cum aceste două fapte ar fi legate necesar între ele, și ca și cum istoria nu ne-ar putea servi exemple tocmai opuse!

S-a vorbit apoi despre statul *creator* de libertate, de cultură. Această pretenție ne pare a fi grozav de ipocrită. Căci experiența trecutului e martoră nemincinoasă că, atribuindu-și astfel de isprăvi, statul, așa cum este

el până în acest moment, își arogă roluri pe care nu le-a avut și merite care nu sunt deloc ale lui. Istoria ne arată că statele n-au urmărit, în raporturile lor între ele și cu indivizii care le-au alcătuit, realizarea unor idei abstracte și dezinteresate: ca justiție, drept, în general valori spirituale, ci satisfacerea propriilor lor interese, dictate de legile biologice amintite.

Când a fost vorba însă de realizarea acestor interese, statele n-au ezitat deloc să zdrobească orice piedică, reală sau numai posibilă, pe care valorile spirituale le-au ridicat-o, sau se părea că le-o ridică în cale.

În general, indiferente față de soarta și rostul acestor valori, le-au arătat interes numai când au crezut că le-au descoperit o latură utilă scopurilor proprii ce le urmăreau.

Să remarcăm totodată calitatea în ultimă analiză mediocră a inteligențelor și individualităților pe care le selecționează statul. Politicul, ca și economicul de altfel, nu tinde să selecționeze decât calități de ordin secund. Este de înțeles că, organisme de esență biologică fiind, statele n-au interes să încurajeze și să sprijinească aspirațiile și creațiile spiritului decât în măsura în care acestea le servesc la rândul lor scopurile pur biologice ale lor. Și ori de câte ori spiritul a consimțit, de silă sau de bunăvoie, să încheie, nu importă sub ce formă, compromis de colaborare, fie cu statul fie cu puterile economice sau politice și sociale, au profitat acestea, iar spiritul, renunțând la libertatea absolută care-i constituie însăși esența, mai mult a pierdut decât a câștigat.

În ce privește raporturile statelor între ele, nu cred că e nevoie să insist. Cu toate merituoasele eforturi pe care le-au făcut și le fac forțe de proveniență pur spirituală — puțin importă pe ce cale și prin ce fel de agenți — să reglementeze după norme mai umane adică etice aceste raporturi până în momentul de față rămâne faptul brut și amenințător că mijlocul cel mai eficace în determinarea lor a rămas războiul. La a cărui origine nu trebuie căutate totdeauna motive inteligibile. Rol determinant joacă în dezlănțuirea unui conflict armat cele mai de multe ori și pasiuni oarbe și absurde. Pasiunile sunt, cum se știe, resorturile cele mai puternice ale acțiunilor omenești, și poate nimic mare nu se creează în lumea aceasta fără pasiune. Dar, după cum ele pot fi motive

de conduită care împinge mersul lumii mai departe, tot astfel ele pot deveni adevărate forțe ale iadului.

Cu toate eventualele — și de altfel foarte contestabilele — virtuți morale cărora le-ar da ocazia să se manifeste, războiul nu compensează marea risipă de energie și distrugere de valori spirituale pe care le cauzează totdeauna.

* * *

Și, ca nu cumva să ni se aducă acuzație că privim lucrurile unilateral, să spunem că reflexiile făcute cu privire la legătura ce poate să existe între condițiile eterne de trai și viața spirituală *(v. mai sus § 1)* se aplică și-n ce privește statul și economico-socialul. Acestea, când nu tind să devină scopuri pentru sine, cum am văzut că pot deveni, servesc de cadre exterioare vieții spirituale, necreând-o, dar creându-i condiții de existență, de dezvoltare și de conservare. Condiții, evident, mai mult sau mai puțin prielnice. În acest sens, putem spune că statul și economicul sunt necesare.

Căci e la mintea oricui că o viață spirituală, cât de elementară, nu poate dăinui și nu se poate dezvolta decât într-un cadru extern, unde e garantat un anumit grad de pace și de siguranță, a zilei de mâine. Rostul moral al statului, singurul rost moral posibil al lui, dată fiind încă actuala lui natură, este crearea și menținerea acestei păci interne. Singura justificare a forței lui în fața spiritului este enorma cantitate de brutalitate pe care o face imposibilă, grație fricii ce o inspiră indivizilor sancțiunile posibile.

Tot astfel, nu poate fi vorba de viață spirituală superioară acolo unde nu rămâne surplus de energie și răgaz, unde omul e aplecat din zori până în noapte sub povara grijilor materiale ale existenței. Acolo unde omul lucrează douăsprezece ore pe zi fără să știe *de ce* lucrează, nu poate exista demnitate omenească — cum spune cu forță un mare scriitor[7] — mai mult: nici chiar viață real omenească.

---

[7] André Malraux, *La condition humaine*, Paris, 1933.

3

O altă dezmințire izbitoare a credinței spiritualiste că lumea materială ar fi subordonată celei spirituale și i-ar fi acesteia servitoare credincioasă și colaboratoare eficace poate scoate oricine din istoria civilazțiilor.

Ce soartă au avut în lungul curs al secolelor personalitățile și colectivitățile creatoare de valori spirituale superioare? Care au fost posibilitățile de afirmare și garanțiile de conservare oferite valorilor o dată create, de lumea în care, după o credință foarte răspândită, există justiție imanentă?

Să remarcăm mai întâi zgârcenia revoltătoare cu care natura a întrunit — în timp și spațiu — condiții prielnice dezvoltării unei vieți spirituale superioare.

Căci, încă o dată, prin ce se caracterizează o astfel de viață? Prin tendința pe care o arată valorile spirituale de a-și crea o autonomie, de a deveni scopuri urmărite pentru ele însele. Un anumit grad de dezvoltare atins, viața spirituală se desprinde, prin unele din laturile ei esențiale, de sub teroarea biologicului și a utilului imediat. Din instrument servil ce era la început întreagă, devine scop. Începe să trăiască pentru sine, creându-și domenii și scopuri proprii. Luând naștere sub presiunea brutală a unor nevoi străine de el însuși, căci exterioare, și deci prin însăși natura lor fatale, spiritual se desprinde la un moment dat al creșterii lui de aceste cătușe, și-și cheltuiește o parte din forța lui pentru scopuri gratuite. În acest moment se naște *homo sapiens*. Curioasa ființă care, uitând în anumite momente ale existenței sale de imperativele originii sale, împinsă de un mobil interior ce seamănă cu cel care a creat jocul, și-a descoperit darul neașteptat și blestemat de a gândi și plăsmui în chip gratuit. Adică de a cunoaște pentru simpla plăcere a cunoașterii, de a face teorie pentru teorie, artă pentru artă.

Dar numai în două puncte ale planetei și în două momente ale nemărginitului timp a avut loc liberarea de care vorbim, și în consecință s-a născut, și a și durat câtăva vreme, viață spirituală superioară: în Elada antică (Occidentul european îl considerăm ca moștenitor și

continuator al culturii create în Elada) și în India. Dar chiar în cazul când am socoti aici și civilizația chineză, întinderea în spațiu și în timp a domeniilor de cultură rămâne relativ foarte restrânsă. Condițiile prielnice dezvoltării vieții spirituale sunt, ai zice, cazuri datorate norocului. Adică purei întâmplări, și nu unei legi de evoluție imanente Universului, lege care ar face progresul necesar. Nenumărate au fost — și vor mai fi poate — popoarele istoriei care au pierit fără să fi atins această etapă de evoluție. Prin urmare, atingerea acestui grad de dezvoltare nu ne apare deloc necesară și de sine înțeles, din moment ce neamuri numeroase și tari biologicește s-au stins fără să lase urme după ele și netransmițând nimic celor care au venit pe urma lor.

Ne sunt prea cunoscute obiceiurile de gândire ale multor inteligențe «cu școală». Obiceiuri care, la reflexia de mai sus, le sugerează cu promptitudine o obiecție ce o pot scoate ușor din memorie. Iată obiecția: Popoarele de care e vorba au pierit tocmai din cauză că n-au fost în stare să creeze condiții prielnice nașterii unei civilizații durabile, sau, în general, au fost neamuri aculturale prin însăși natura lor.

Acest răspuns așază, cum vedem, la loc lucrurile... Justiția imanentă este salvată!

Însă, dacă într-adevăr așa stau lucrurile, cum se face că poporul care a creat cele mai înalte și mai numeroase valori de cultură a pierit înspăimântător de repede, în luptă materialicește neegală, zdrobit de altele neasemănat inferioare, când le cântărești în cumpăna spiritului? Din punctul de vedere care ne interesează aici în supremul grad, putem întreba: unde este justiția imanentă?

Evident, fenomenul se poate explica istoricește. Și a fost explicat și paraexplicat. Nu va putea fi însă niciodată justificat în fața judecății la care prezidează sufletul.

Se poate arăta că elinii poartă înșiși răspunderea primordială a dispariției lor, arătându-se starea de discordie perpetuă și de corupție politică și morală, de decadență cu-n cuvânt, care a sfârșit prin a deveni ceva normal în Elada.

Obstacolul cel mai mare în calea realizării unei Grecii unificate, și astfel capabilă eventual să trăiască, trebuie căutat poate în caracterul pătimaș al grecilor. Suflet violent și pasionat, de o sensibilitate excesivă — stabilă

cauză a versatilității caracterului elin — iată cum ar putea fi caracterizat spiritul grecesc. În urma predominației extraordinare a sistemului nervos, predominație care i-a caracterizat, elinii au dus o viață devorată de o tensiune nebună și de o prodigalitate unică de energie. A fost poate poporul cel mai puțin «rezonabil» care a existat vreodată. Astfel încât pericolul extern n-a făcut decât să sancționeze o fatalitate interioară.

Da, dar aceste fapte explicative, departe de a infirma teza ce-o susținem aici, vin să o confirme. Căci ele ne ilustrează încă o dată, în legătură cu-n exemplu concret, că elementele obscure și bestiale ale naturii omenești — faptele înșirate adineauri — elemente absurde, spiritualicește vorbind, pot dezorganiza complet zona spirituală a sufletului. Pot deveni otrăvuri dizolvante nu numai ale insului, ci și ale forței de rezistență a unei întregi colectivități, creatoare de cultură unică în felul ei. Prin urmare, inteligența, oricât de mare și de tare ar fi ea — și e cazul elinilor — nu guvernează suveran forțele oarbe ale sufletului și corpului prin simplul fapt că există; cum a crezut Socrate și cum a proclamat cu gravitate și optimism secolul al XVIII-lea.

4

Să adăugăm la cele de mai sus și alte constatări, de ordin ceva mai general, dar care, aplicate la cazul grecesc, ar putea contribui cu lămuriri noi.

Se pare că o lege generală a vieții organice are valoare și-n domeniul vieții spirituale. Anume: se știe că cu cât un organism viu a atins o treaptă de dezvoltare mai mare, cu atât este mai fragil. Trebuind să răspundă unor nevoi mai numeroase, are o complexitate de constituție mai mare, și-n consecință, e un sistem unde echilibrul intern este cu mult mai greu de susținut decât la organismele mai puțin evoluate și întreținând relații mai simple cu mediul înconjurător.

Tot astfel, și o mare civilizație, ca și un exemplar uman superior. Ambele reprezintă unități vii la care viața este o continuă încercare de creație a unui echilibru de

forțe extrem de complexe, și din această cauză, echilibru nu se poate mai labil, mai nesigur și mai greu de realizat. Din cauza tensiunii și a antagonismului latent dintre forțele și exigențele spirituale și cele materiale-organice, cu cât o individualitate omenească e mai complexă, mai dotată, și cu o cultură mai bogată, cu atât mai mult condițiile naturale ale existenței și duratei lor sunt acelea ale unui război de fiecare minut, dus contra propriilor slăbiciuni ale sufletului, dar mai ales contra amenințărilor constante ale nespiritualului, în sensul cel mai larg al cuvântului.

Rezultă de aici, pe de o parte, că bogăția și superioritatea spirituală prea mare pot deveni un pericol pentru conservarea însăși a vieții. Se pare că acesta a fost cazul elinilor: Splendida și prea subtila lor inteligență, și imaginația lor înaripată puternic, începând la un moment dat să trăiască prea exclusiv pentru ele însele — independență izvorând din robustețea lor extraordinară — au ieșit în măsură exagerată din serviciul nevoilor brutale ale vieții, încetând să mai fie instrumente destul de potrivite pentru adaptare. Și astfel Roma — animal dotat în gradul suprem cu virtuți utile — i-a surprins complet dezarmați în fața biologicului, reprezentat cu disciplină, eficacitate și glorie de strămoșii noștri.

Observația generală de la începutul alineatului precedent poate fi aplicată în principiu și cazului, deconcertant la întâia vedere, prezentat de inzi, al doilea mare popor creator de valori spirituale superioare. Europenii care cunosc de aproape cugetarea indică recunosc, de la Paul Deussen până la Hermann Keysenling, în unanimitate că aceasta a atins culmi și profunzimi până unde n-a putut încă pătrunde gândirea europeană.

Dar, accentul principal al vieții pus exclusiv și timp de milenii pe viața interioară, sau mai bine spus pe interiorizarea spirituală a existenței, a atras după sine o depreciere exagerată și o neglijare completă a condițiilor materiale și biologice ale vieții. Astfel, poporul care a creat cea mai înaltă cunoaștere, a rămas extrem de slab în sfera acțiunii. Declararea cunoașterii pure ca valoare supremă și exclusivă a dus la nașterea celei mai profunde speculații din câte au existat vreodată. Dar tot

ea pare a fi atras după sine, drept compensație[8], inaptitudine uimitoare pentru viața de stat, adică inaptitudine pentru viața practică, pentru afirmarea biologicului. Drept urmare, suntem azi martorii spectacolului întristător că două sute de mii de fii ai unei națiuni incomparabil inferioare ca putere de gândire stăpânesc cu ușurință și emfază trei sute de milioane de inzi.

*

* *

Cazurile popoarelor amintite adineaori ne arată că nu există raport de necesitate între valoarea intrinsecă a unei idei (câte idei mari au inventat inzii și elinii!) și valoarea ei practică Dar cazul celor două popoare — desigur, cele mai înzestrate intelectualicește din câte s-au perindat la lumina istoriei — ne mai arată cu, după a noastră părere, elocventă putere de persuasiune, că nu există, nici cu privire la colectivități, legătură de necesitate între grandoarea spirituală și forța materială (reușită istorică). Întocmai cum nu este raport necesar între valoarea personală și reușită (aceasta în orice formă am concepe-o), când e vorba de insul omenesc.

Asemenea spețelor zoologice, virtuțile omenești par a trăi una în paguba celeilalte . . . Acolo unde cultul forței materiale predomină, nu importă sub ce formă, spiritul se veștejește. Și viceversa. Privite lucrurile *sub specie aeterni*, cazul dintâi e cel mai grav.

Dar realitatea ni se prezintă experienței sub aspect și mai tulburător decât cel amintit: reușita, atât în sferă spirituală cât și în domeniul material (și mai ales aici) este în parte mare fiica întâmplării. A întâmplării oarbe.

Cel ce iscălește aceste rânduri este, în multe privințe, mare admirator al lui Hegel. Cu toate acestea, între numeroasele și uimitoarele construcții ale dialecticianului dialecticienilor, nici una nu ne-a apărut atât de artificială ca cea cu ajutorul căreia «prințul filosofilor» încearcă să fundeze un determinism istoric inteligibil. Ca toți istoricii care cred într-un astfel de determinism inteligibil, Hegel construiește cu elemente *a posteriori* un impozant edificiu cu pretenții de-a fi clădit numai din materiale *a priori*. Pleacă și el, ca atâția alții după el, de la ipoteza, animistă în ultimă analiză, că tot ce s-a întâmplat a avut loc tocmai în momentul, locul și felul în care trebuia să se întâmple . . .

[8] Cf. mai sus, § II al prezentului capitol, considerațiile despre faptul general pe care l-am numit «lege a compensației». Cele spuse acolo cu privire la ins se aplică și la colectivități și civilizații.

Astfel, ajuns la sfârșitul minunatei cărți care este *Philosophie der Geschichte*, o închizi cu regretul că vastele și fecundele intuiții istorice ale autorului au fost aproape înnăbușite de carapacea rigidă și aspră a construcției gratuite despre care amintim.

*

* *

Scoatem, mai departe, din tâlcul destinului Eladei și-al Indiei, constatarea întristătoare că o viață spirituală înaltă nu numai că nu e un eveniment necesar, datorit nu știm căror legi de evoluție imanente realității, ci că, accident oarecum extraordinar fiind, este totodată și o extraordinară aventură. Aventură plină de riscuri multe și mari. Căci cine garantează că efortul de a crea echilibru între elemente extrem de complexe, ce-l implică orice cultură superioară, duce totdeauna la rezultat?

Să mai reținem faptul că spiritul poate deveni el însuși — în mod indirect, căci contra voinței proprii — cauza determinantă a creșterii unor forțe ce-l trădează, devenind cele mai periculoase dușmane ale lui. Astfel economicul, împreună cu tot cortegiul lui de dependențe, ca tehnica modernă, războaiele economice și crizele de supraproducție și de subconsumație, războaiele de mase, cultul *exclusiv* al satisfacției materiale etc. etc. Economicul reprezintă azi cea mai reală primejdie pentru independența valorilor spirituale *(v. mai sus punctul 1)*. Dar el a devenit primejdios din cauza proporțiilor exagerate pe care le-a luat. Însă aceste proporții nu le-ar fi putut lua dacă n-ar fi existat știința modernă[9]. Știința *teoretică*. Mare și autentică valoare spirituală. Pe care a aplicat-o apoi în chip util și eficace. Prea eficace chiar.

Reiese, credem, din cele spuse în tot cursul dezvoltărilor prezentului capitol că e departe de noi gândul de a ignora rolul si rostul elementului economic-material în viață în general, și în ce privește crearea de condiții fa-

[9] Cf. și studiul nostru citat mai sus.

vorabile de existență pentru viața spirituală în special. Nu ne gândim, mai departe, absolut deloc să negăm rolul binecuvântat ce ar putea și-ar trebui să-l aibă mașina în existența societăților moderne.

Știm că civilizația elină a atins înalta treaptă de evoluție pe care s-a urcat grație, în mare parte, și faptului că instituția sclaviei a creat pe seama unei clase de oameni răgaz și libertate materială. Nimic mai de dorit, în consecință, decât ca mașina modernă să ia locul sclavului antic. Ideal ar fi ca tot ce poate fi executat, de mașină să fie; și spiritul omenesc, câștigând astfel răgaz și surplus de forțe, să se cheltuiască pentru creația valorilor superioare mecanicii.

Acest înalt ideal n-ar fi deloc himeric dacă sufletul omenesc ar fi plămădit numai din elemente raționale și rezonabile. Dar nu e cazul. Elementele pasionale și alogice ale naturii noastre împing evoluția reală a lucrurilor în direcție evasiopusă. Faptele concrete iau aspect absurd: Starea ideală despre care vorbim pare a se îndepărta în viitorul fără margini, cu iuțeală direct proporțională cu evoluția mecanicii și îmmulțirea mașinilor . . .

Căci constatăm că, pe măsură ce crește numărul acestora, din domn al mașinii, cum ar fi logic să fie, omul devine sclavul ei. Aceasta aservește direct și brutal milioanele de proletari, și indirect, printr-un joc psihologic subtil, și pe proprietarii ei. Existența celor dintâi, și în măsură cel puțin egală, și viața acestora din urmă se cheltuiește întreagă în griji și gânduri raportându-se la realități de ordin mecanic.

Cu-n cuvânt, printr-un joc neprevăzut al unor elemente psihice de natură amorală — joc până azi necanalizat de nici-o forță de ordin etic — mașina tinde să devină, din instrument de libertate cum era destinată să fie, mijloc de aservire umilitoare și încărcată de consecințe amenințătoare pentru viitorul vieții spirituale.

Se poate întâmpla deci, în anumite cazuri, ca spiritul, eliberat deja de sub porunca imediată a originilor sale biologice, să cadă din nou sub jugul exclusiv al acestora. Să devină din nou un instrument al unor scopuri străine sau dușmane lui, după ce învățase câtăva vreme să se considere drept scop.

Vedem prin urmare, și-n legătură cu această tristă posibilitate, că valori morale o dată câștigate nu se conservă cu necesitate. Căci pierderea libertății de care vorbim nu e echivalentă cu dispariția supremei valori spirituale? Cultura nu este totdeauna rezultatul adiționării continue și ascendente a unor achiziții parțiale, dar sigure. Efortul creator de cultură implică adesea o eternă reluare de la capăt!

Facem deci în domeniul moral o constatare asemănătoare cu cea pe care o făceam în domeniul cunoașterii pure. Ca acolo, și aici, linia de frontieră între cele două mari porțiuni ale existenței — rațional și irațional acolo, spirit și materie aici — este o mobilitate, și în consecință de o incertitudine deconcertantă. Căci nu se deplasează numai într-un singur sens. După cum, pe planul cunoașterii pure, e fapt de experiență că, în timp ce inteligența întreprinde raționalizarea unor porțiuni iraționale, și reușește să le asimileze, tocmai aceste porțiuni fac posibil inteligenței să descopere iraționale în domenii pe care și le închipuia mai înainte definitiv raționalizate, tot așa și pe plan moral, spiritualul o dată creat poate întări nespiritualul: E cazul raportului dintre spiritual și economic, semnalat mai sus.

Astfel, putem spune că, adesea, făcând eforturi merituoase să mutăm într-un anumit sens frontierele de care vorbim — acela care mărește sfera raționalului, respective a spiritualului — se întâmplă că, în ultimă analiză și toate socotelile făcute, ele se deplasează, contra așteptărilor noastre, tocmai în direcție opusă.

*
* *

Ni s-ar putea obiecta mai departe că o civilizație, oricât de strălucită ar fi, prin însuși faptul că e un fenomen istoric care începe la un moment dat al vremii nesfârșite, e destinată să îmbătrânească odată și-odată, și să sfârșească prin a dispare, cu totul sau în parte. Că, prin urmare, e în legea lucrurilor ca o civilizație să nu fie eternă etc., etc.

E tocmai ceea ce constatăm. Dar tocmai contra acestei legi a lucrurilor se revoltă și protestează spiritul. Adică, cu toate că o constată, o explică și o înțelege, spiritul nu justifică această lege a lucrurilor. Și nu putem crede că atâta vreme cât va exista, spiritul adevărat va

renunța la dreptul și libertatea de a considera legea de care vorbim absurdă, și de a protesta contra ei.

Oare postulatul raționalității esențiale și intime a existenței, examinat în cap. I al prezentei lucrări, nu e și el, în felul lui, o protestare principiară contra unei astfel de experiențe?

Protestare venită dintr-o hotărâre subconștientă de a nu vedea, de a încerca să negi starea de fapt a lucrurilor... Căci, dacă credința în caracterul numai rațional al formelor esențiale ale existenței ar fi scoasă din experiența autentică, faptele de care vorbim ar trebui să nu existe. Dar, cum existența lor cu greu poate fi negată, ea nu e conciliabilă și explicabilă decât în ipoteza că lumea în esența ei nu este numai de natură rațională.

S-ar mai putea aduce celor spuse mai sus corectivul că, dacă e adevărat c-au pierit vechii elini, și împreună cu ei civilizația lor luată în ansamblul ei, nu e mai puțin adevărat că unele din valorile de cultură pe care le-au creat s-au conservat.

Recunoaștem justețea acestei observații. Dar, dacă fondul ultim al lumii este numai de esență rațională, cum proclamă spiritualiștii de toate nuanțele, cum se face că numai unele și nu toate valorile spirituale create de greci s-au conservat?

Faptul iarăși este istoricește și psihologicește explicabil, dar nu e justificabil pe plan spiritual. Căci nu putem admite ca spiritul, presupus suveran guvernator al mersului lumii, să fi consimțit să fie distruse unele din valorile create de el.

Notăm în treacăt că, gândind pe planul experienței trecutului istoric, am putea mai degrabă admite, în ipoteză, că lucrurile s-ar fi putut întâmpla invers. Anume: pierind unele din valorile de cultură ale Eladei, nu vedem de ce restul s-ar fi conservat cu necesitate? Căci după cum o dispărut partea, tot așa putea dispare și întregul!

5

Ducându-ne, în legătură cu aceste fapte și reflexii, cu gândul mai departe, trebuie să recunoaștem că nu pot fi deloc acuzați de „alarmism" și «defetism» nemotivat acei care, cumpănind eventualitatea tragică a unui nou război mondial, privesc viitorul cu groază și deznădejde. Căci nu se știe ce destine poate pregăti civilizației europene un nou cataclism mondial. Au pierit alte civilizații. Ce putere transcendentă și indivizibilă a decretat din eternitate caracterul nepieritor al civilizației noastre?

Privite lucrurile din perspectiva pe care am încercat s-o deschidem aici, cine ne garantează că, cultura creatoare de valori spirituale superioare a Europei o dată dispărută, altă cultură superioară îi va lua locul într-un veac mai apropiat sau mai îndepărtat? Căci, cum am văzut cultura superioară nu e, în neipocrită analiză, o fatalitate inevitabilă. *Homo faber* ar fi putut foarte bine să nu devină *Homo sapiens* niciodată. Tot astfel, și în ce privește viitorul: *Homo sapiens*, cu tulburătoarele obiective ale voinții lui de creație dezinteresată, ar putea să dispară pentru totdeauna. Căci nu e scris nicăieri că complexul de circumstanțe fericite și întâmplătoare care i-a dat naștere și durată în trecut se va repeta cu necesitate și în viitor, scoțându-l din nou la viață...

Astfel încât neliniștea care a pus stăpânire pe unele conștiințe contimporane, îngrijorate de destinele civilizației noastre, ne pare a fi destul de întemeiată. Căci războiul poate deveni mâine brutală realitate, deși credem sincer că nu există inteligență reală și responsabilă care, după experiența ultimului război pe care o simțim cu toții și azi, să-l dorească și să vadă în el un mijloc de a rezolva marile probleme colective ale vremii. Suntem convinși că majoritatea contimporanilor noștri nu dorește războiul, voit de o minoritate neînsemnată și gălăgioasă. Și nu credem că determinismul factorilor materiali îl face inevitabil. Posibil și probabil îl fac teribila capacitate de uitare și lipsa de imaginație ale celor mai mulți dintre semenii noștri. Dar mai ales, posibil și probabil îl fac elementele obscure și bestiale ale propriei noastre naturi. Pasiuni oarbe, pe care inteligența și spiritul nu le pot domina totdeauna. Pasiuni generatoare de iluzii nefaste. Acțiuni omenești hotărâtoare își au mobilul ascuns și tenace în această zonă întunecată a sufletului. Astfel, s-ar putea întâmpla ca nimenea să nu dorească războiul, ca toată lumea să-și dea seama de dezastrul ce el îl va cauza, în ultimă analiză, cu siguranță, tuturora, be-

ligeranți și neutri, și războiul să izbucnească cu toate acestea. (Cf. și cele spuse mai sus în ce privește cauzele care au slăbit rezistența vechilor elini.)

Sentimentele și pasiunile decid în ultimă instanță asupra acțiunilor omenești. Asupra celor colective în măsură mai brutală decât asupra celor ale individului. Considerații de ordin rațional — cuprinse aici chiar și considerații asupra «interesului bine înțeles» — nu vor putea niciodată înăbuși sau numai opri pe loc absurda patimă de destrucție ori de auto-distrucție.

Putem spune, prin urmare, că vederile rezonabile ale rațiunii nu sunt totdeauna și necesar ascultate. Dimpotrivă. Concepția vechilor elini că zeii ar urmări în primul rând strivirea a tot ce e frumos și bun pe această lume pare a exprima mai obiectiv starea reală a lucrurilor decât ideea minunată a justiției imanente, ori liniștitorul gând al Providenței dumnezeiești.

*

* *

Antagonismul și tensiunea dintre lumea spiritului și lumea aspirituală din om și din afară de om, constatate în lunga serie de analize ce preced, le constatăm și când examinăm condițiile de trai și soarta ce le sunt adesea rezervate personalităților creatoare de mari valori spirituale. Aici termenii care fixează antagonismul sunt individualitatea spirituală și mediul social.

Biografiile oamenilor mari în lumea spiritului sunt o nesfârșită poveste cu tâlc a acestui antagonism. Acesta s-a concretizat într-o bogată gamă de nuanțe: de la animozitate ascunsă dar eficace, trecând prin diverse feluri de ostracizare morală și umilire materială, el a mers uneori până la excluderea eficace a surghiunului, și chiar pînă la cea mai eficace dintre toate, până la crimă. Există o butadă banală și cunoscută de toată lumea: Oamenii mari trăiesc cu adevărat numai după moarte. Cu toată stupizenia ei, trebuie să recunoaștem că această judecată condensează în vorbele-i sentențioase o experiență multimilenaă.

O experiență făcută cu atentă grijă și fixată cu suficientă îndrăzneală ar enunța, cred, judecata generală că adevăratul om mare deranjează *totdeauna* colectivitatea în care apare. O «plictisește», o indispune, o îngrozește, o revoltă.

Incomodează, cu timpul, până și societatea pe care se prea poate s-o fi creat el, în mare parte... In scena dintre Marele Inchizitor și Christos, Dostoievski a găsit, cu forță rară, formula impresionantă și simbolică a acestui din urmă caz.

Constatăm în general că rareori valoarea socială a insului e direct proporționată cu valoarea sa spirituală, valoare intrinsecă a lui. Cu excepția eventuală a omului de acțiune, mărime socială și mărime spirituală nu sunt valori echivalente. Grandoarea individului bogat sufletește nu e socială.

Cu cât bogăția interioară a acestuia va fi mai mare, cu atât mai greu va găsi forme de exteriorizare concretă care s-o întrupeze și pentru societate cu credință și dreptate. Căci, dacă, adesea, opera (în orice domeniu) poate arăta valoare proprie superioară valorii umane a celui ce-a creat-o, tot atât de des se întâmplă ca valoarea operei rămâne în urmă. Când autorul este personalitate spirituală de planul întâi, acest de-al doilea caz are loc aproape totdeauna. Astfel, adevărata valoare a personalității este fatal ignorată de colectivitate, care *nu poate* avea criterii de apreciere altele decât opera exteriorizată, fapta, în orice domeniu.

Apoi, cu cât bogăția interioară a insului e mai mare, cu atât centrul atenției acestuia îl va forma spiritul cu valorile lui, adesea gratuite, și nu viața practică a realizărilor și acțiunilor direct utile pentru colectivitate. Astfel, personalitatea spirituală ar putea apărea în ochii colectivității nu numai inutilă, dar, preocupată de interese neînțelese de cei mai mulți, ea îi va apărea și egoistă și străină. Stranie chiar, și în consecință, ea va indispune și va irita.

Dar colectivitatea, ființă biologică prin excelență, caută și apreciază în primul rând utilul, dictat și selecționat în ultimă instanță de instinctul de conservare proprie. Ascultând ca de suprema lor lege de poruncile instinctului de conservare, colectivitățile sănătoase caută să păstreze cât mai mult timp posibil un echilibru pe care l-au atins odată. Oricare ar fi acest echilibru.

Însă nimic mai tulburător pentru menținerea diverselor «echilibruri» sociale decât personalitatea spirituală mare cu aspirațiile ei către *inedit*, cu interesele ei care nu

par a fi de pe «lumea aceasta», sau care nu se confundă decât rar cu interesele colective. Iar când se întâmplă că acestea concordă, rareori colectivitatea își dă seamă din primul moment. (Vezi butada: Oamenii mari sunt mari abia după moarte. Și aceastalaltă, tot atât de banală: Nimenea nu e proroc în țara lui.)

În general, istoria ne arată că cu cât o colectivitate a fost mai tare (adică în societățile în care interesul colectiv, real sau presupus, a primat cu exclusivitate), cu atât mai ușor a sacrificat ea individul bogat în cele spirituale.

Nu e nevoie, cred, să înșir nume. Toată lumea le cunoaște. Și desigur că lista celor cunoscute de istorie s-ar lungi mult cu numele celor rămași necunoscuți din cauza unui concurs de împrejurări întâmplătoare și deci stupide; și cu numele celor care n-au putut să se manifeste în toată puterea lor de creație din cauza unora din motivele dușmane amintite în ceea ce am numit gamă de nuanțe a antagonismului dintre ei și mediu.

În cursul secolului al XIX-lea s-au făcut teorii numeroase ale omenilor mari. Hegel a inaugurat seria tentativelor de explicare a fenomenului straniu care este omul mare. Discipolii lui: Carlyle, Renan, Burckhardt, Taine, și alții ca Emerson, Nietzsche etc., au continuat-o.

Pentru problema pusă de noi aici, nu ne interesează dacă aceste teorii, și altele elaborate de sociologii moderni din toate școlile, au adus sau nu o explicare reală a fenomenului. Chiar în ipoteza că miracolul urmărit ar fi reușit pe deplin, explicarea *nu justifică* în fața judecății spiritului atitudinea de repulsie atât de frecventă ce-a luat-o mediul în fața personalității spirituale. Căci, repetând întrebarea pusă mai sus în legătură cu dispariția civilizației eline, cum e conciliabilă această atitudine cu afirmația că lumea în esența ei este de natură rațională, spirituală? Ea nu e explicabilă, deci, decât presupunând că, în esența ei, lumea nu e numai de natură rațională.

În general, cantitatea de suferință și de sacrificiu care a costat crearea și costă conservarea unei civilizații superioare este inimaginabilă. Istoria ne poate arăta la originea unor civilizații respectabile o succesiue de cruzimi fără nume.

Răspunsul istoricilor, sau acel, mai pretențios, al sociologilor, că o fatalitate inevitabilă vrea ca numărul astronomic al celor mulți să-și cheltuiască existența în muncă umilă, pentru ca numai câțiva aleși să aibă răgaz să poată descoperi minunata împărăție a inteligenței și a fanteziei, nu face, evident, decât să constate o stare de fapt, fără s-o justifice pe planul de pe care privim aici lucrurile.

Drept replică, repetăm întrebarea de adineaori, și-i dăm același răspuns.

IV

Vârtej sinistru de forțe iresponsabile, în conflict latent, ori în luptă deschisă unele cu altele, zdrobind și târând în năvala lor absurdă, cu egală brutalitate și nepăsare faptele inteligenței luminate și rodul calculelor vicleniei interesate, jertfa de sine a sufletului mare și câștigul exploatării omului prin om, așa ne-a apărut Natura privită-n lumina crudă a experienței descrise pe paginile ce preced.

Acolo unde întâmplarea binecuvântată a voit ca voința luminată de conștiință (voința poate fi a unui ins sau colectivă) să intre în acțiune, aceasta poate reuși să imprime, pentru un timp oarecare, un sens devenirii eterne. Se întâmplă însă ca voința luminată să se poticnească în îndrăzneața-i și merituoasa-i întreprindere. Să fie oprită în mijloc de drum de către hazardul stupid, sau să fie înăbușită în germene în urma te miri căror împrejurări absurde și neașteptate. Evoluția se oprește sau se desface chiar, recăzând în pură și alergătoare-n nemărginit devenire. „Nonsensul" ia locul, din nou, «sensului».

Să nu escamotăm faptele, să nu închidem ochii, în dorința lăudabilă și candidă de a vedea trandafiriu, și să recunoaștem că zeii asistă la acest spectacol — întocmai ca și Natura amintită adineaori — cu o superbă și aproape constantă indiferență!

Astfel încât experiența, nedeformată de dorințe biologic poate necesare, pare a confirma concepția mitică a lui Böhme, și pe cea străveche a inzilor, după care creația și distrugerea sunt facultăți, am zice: capricii, corelative ale lui Dumnezeu . . .

În legătură cu observația făcută în aceste două din urmă alineate, să ni se dea voie să reproducem în întregime aici textul unei «Efemeride» argheziene intitulată Biserica și Sinagoga: „Dumnezeu nu pare să fie mai bun cu vechii decât cu noii lui credincioși. În plină slujbă a templului și a bisericii închise la Costești a lăsat oamenii să ardă de vii ca niște facle, și în calea Griviței să fie striviți în întuneric. A fi omorât în timpul rugăciunii, numai pentru că ai îngenuncheat să ceri izbăvire și milă, e o imprejurare cum nu se cunoaște mai atroce.

La Costești, preotului, înainte să cadă, îi ardeau odăjdiile în spinare, și el n-a șovăit să stea la locul datoriei și să ajute lumea să scape, atâta câtă a scăpat, până ce i-au fost carbonizate mâinile și subsuorile. Eroismul conștiinței umane întrece bunătatea binecuvântată a Celui de Sus.

Preotul sinagogii din București a rămas și el neclintit la post. Împresurat de beznă și de panica dementă a credincioșilor în pocăință, el ar fi putut să se strecoare prin gemetele de agonie și să se puie la adăpost, neștiind că groaza publicului venea de la o eroare.

Și creștinul și evreul au dovedit că starea sufletească nu este o vorbă deșartă, născocită pentru nevoile literare de niște poeți lipsiți de spiritul practic; și dacă puterea lor morală a întrecut milostenia dumnezeiască, această superioritate a omului umilit asupra celui ce-l alege ca să și-o demonstreze constituie o zestre mai mare pentru omenire decât o avere de stele și mister.

De două ori pe rând omul se găsește în conflict cu Dumnezeu, și dragostea lui față de Părintele din Ceruri iese dezamăgită, batjocorită, și de două ori, copleșit de de prestigii și capricii divine, bietul om dă nobila pildă a răbdării în sacrificiu și biruire pe o suprafață de pământ cât un mormânt. Învățăturile creștinești și iudaice au făcut bărbății și virtuți deopotrivă de inexplicabile și de tari. Tragedia din sinagogă, demnă de arătările crunte ale Bibliei, a sfârșit cu atitudinea sufletească și mai tragică a preoților și credincioșilor, care în locul unui blestem aruncat în văzduhuri adânc, au suspinat zicând: «Așa vrea Dumnezeu!». Devastat în toate podoabele lui sufletești, omul mai poate afla în simțirea lui și podoaba supremă a renunțării de sine". (Ziarul *„Dimineața"*, 8 octombrie, 1933.)

«Efemerida» argheziană concentrează cu cruzime rară atmosfera spirituală ce se desprinde din constatările noastre înșirate în prezentul capitol.

*
* *

Se înțelege că spiritul, cu resursele lui inepuizabile, știe găsi în fața acestui spectacol grandios și teribil punctul arhimedic care face posibile atitudini de melancolică consolare ca cea formulată de Pascal în cu dreptate celebra formulă: „Par l'espace, l'univers m'engloutit et me comprend comme un point. Par la pensée, je le comprends".

Sau își poate construi larg deschise perspective, de unde privit, spectacolul să-i dea emoții estetice de cea mai autentică esență și de cea mai complexă rezonanță. Mângâietoare și acestea întocmai ca viziunea pascaliană, în fond și ea tot de origine poetică. Așa, Goethe, de exemplu. Și astfel Arghezi al nostru, în strofele tari care urmează: „În lumea plantelor și a ființelor negânditoate, a muri este o obișnuință, și moartea nu implică sensibilitate. Dacă poetul cântă căderea frunzelor și se întristează de moartea papagalului din colivie și de a peștelui, minuscul și pestriț ca un fluture, din acvariu, e tot ce se poate cunoaște emoționant. Pădurile mor, câmpiile mor, însă mor ca să învieze: moartea vegetală e anuală și numai aparentă; e o adormire. La animalele slobode, moartea e alimentară: absența cadavrelor din natură și prezența aproape exclusivă de animale vii e o indicație cu sens că dobitoacele se mănâncă unele pe altele încă din tinerețe, viața celor mai slabe având singura destinație de a hrăni cu forme frumoase și cu sânge ager viața celor mai tari.

Dacă este drept sau nedrept ceea ce se petrece în natură, atârnă de judecata omenească. Natura ignoră justiția și dreptul cetățeniei. Natura e codrul și Bărăganul, vântul și furtuna, cutremurul, înecul. Simțind apropierea iernii, pleacă berzele mari și rândunelele micuțe. Călătorii au povestit cum se joacă negura cu ele ,aruncând în neant stolurile adânci, scufundând aripile în talaze. Obosite, ele se lasă pe catarge și își odihnesc destinul alături de oțel și târât, cu științele, cu artele și cu credințele lui, de oțele și târât, cu științele, cu artele și cu credințele lui, la fund. Stăpânul iluzoriu și fragil al pământului nu pre-

zintă atunci mai mult interes pentru natură decât peștele mic în gura peștelui mare, și devine alimentar și el: o carne pentru rechini. Transatlanticele au soarta cutiilor de conserve.

Natura e o stare de război permanent. Așa vede viața codrul, așa o vede muntele, așa o vede marea. Dacă în războiul oamenilor omul nu însemnează nimic, în războiul gândit, socotit și sistematizat cu scop; războiul sălbatic al naturii are justificări și mai puternice ca să nesocotească pe omul eticii, al invențiunii și al culturii.

Periodic, o insulă se scufundă cu toată civilizația ei, cu locuitorii, cu bibliotecile și cu bisericile ei — și în natură acest eveniment e inexistent și anonim, ca răsturnarea din loc a unui bolovan. Nimeni în toată natura, afară de om, nu simte mâhnire și nu suferă că a dispărut într-o noapte un teritoriu. Pentru natură, un cuib de muște sau o planetă cu oameni e la fel: Natura e nesimțitoare și față de creația ei — ne închipuim noi — cea mai valoroasă, și naivitățile blânzilor blajini sunt opera noastră artificială.

Omenirea civilizată, care a ieșit din pădure și s-a pogorât din piscuri către pășunile frumoase și tihnite ale luncilor, și-a clădit orașe; a elaborat un drept, apără o tradiție, adunată încet și departe de zvârcolirile pământului sălbatic. Omenirea și-a găsit vreme ca să facă o icoană a statorniciei și a consecințelor: a cugetat, a judecat, a cântat, s-a bucurat. Ideile eroului devin casnice, când el își vindecă rănile și după ce scutul lui a fost atârnat de perete. El visează o pace binecuvântată, o așezare liniștită, îngrădit într-o grădină și încălzit într-un cămin.

Omul civilizat slăbește energiile cruzimii naturale și își compune un univers al dreptăților, o filosofie a binelui și a răului, a drepturilor și a datoriilor și, pe nesimțite, el se instituie la guvernarea universului rebel, dintr-o cameră agreabilă, de pe canapea, dintr-o cetate care a uitat vechile rosturi, fostele pribegii și lupte, trânta cu natura violentă și neîmpăcată. Delirul omului nordic, născut în ceață și frig, ia cunoștință de climatul azuriu al Sudului și Orientului. El a crezut cu neputință Mediterana, Italia, Grecia, și dacă ar fi murit în umbra lui umedă, lângă o catedrală gotică învelită cu nori, existența lui nu ar fi cunoscut nici frumusețea luminii, nici gustul suculent al leneviei.

Dar în afară de bucuria ei întreagă și cu această bucurie înlăuntrul ei, viața e tot atât de provizorie și natura e tot atât de indiferentă, și în Sardinia și în Groenlanda.

Cinematograful, care vorbește mai clar și mai categoric decât cuvântul și gândul, pentru că vorbește în forme, în priveliști și aspecte, ne povestește haosul regiunilor cu viață primitivă toridă. Am văzut păduri seculare, poate milenare, aprinse în fierbințeala unui soare splendid și neîndurat. Mii de tărâmuri ard până la țărână din toată măreața lor tragică înfățișare. Paradisuri de copaci înălțați în ceruri sunt mistuite ca niște paie. Am văzut goana vietăților alungate de vârtejul valurilor de foc, încercuite de flăcări. Bivolii sălbatici, în turme negre, ca niște nămoluri, izvorau din zare și cotropeau șesurile încercuite de fum. Șerpii crăpau în dogoare, cirezile se prefăceau pe drumul lor în cenușă... Continentele se îngustează ca niște cărări și râurile rămân ca urmele de tibișir pe un carton. Nici o milă de nicăieri: mila e necunoscută în natură. Am introdus-o noi. A venit cu ea între spini Isus Christos, dușmanul naturii.

Într-un film, publicul a participat la fioroasa magnificență a pădurilor devastate de lăcuste. Lăcusta junglei, mică, aproape cât pițigoiul nostru, venea cine știe de unde, din cine știe ce iaduri uscate și pulverulente, în miliarde de exemplare flămânde. Un copac era despuiat, rumegat, târâțit într-o secundă: câteva mii de lăcuste, tăbărâte cum ar fi într-un stejar, reduceau numaidecât copacul la un fir de morcov, ieșit ca un scul de bumbac din pământ. Ceea ce izbutește flacăra într-o oră, lăcusta săvârșea instantaneu. S-a putut vedea o pădure uriașă dispărând dinaintea aparatului fotografic în timpul cât ți-ar fi trebuit să te îmbraci la cuier cu pardesiul, să-ți iei pălăria și bastonul.

Și, în urma focului și în urma lăcustelor rămânea lepra nesimțitoare, așternută peste o viață de sute de ani, de mii de ani, neîncetat pustiită și neîncetat renăscută... Tot ce am citit noi mai expresiv și mai caracteristic în Homer, în Sfânta Scriptură, în basme, blestemele, pildele, asasinatele, sunt o jucărie anodină față de ceea ce se petrece necurmat în natură, toată ziua, toată noaptea, în fiecare ceas. În sfertul de oră cât ține această pagină a noastră, crimele în masă ale naturii s-au efectuat neîn-

trerupt: nu se aud vaietele, dar nu se usucă lacrimile. Dacă uzul nostru ar avea puterea ochiului, care îmbrățișează lumina venită de la mii de kilometri de jur împrejur, el ar înregistra haosul secundei și lumea, bolnavă de zgomotul aproape mut al orașelor, s-ar sinucide, disperată de clocotul neantului în frământare cu viața . . .

Marile nepăsări ale naturii sunt crâncene ca furtunile mării. Bietul om rămâne jignit și descurajat în așteptărilei lui. Unei mame cu cinci flăcăi i-au murit toți copiii pe front. Unui părinte i s-au înecat fetele într-o plimbare cu barca. Rând pe rând, patru băieți și două copile i-au murit unei familii cu frica lui Dumnezeu, de tuberculoză.

Moartea noastră, a oamenilor, nu se împlinește numai în natură, dar și în conștiință. Omul moare altfel decât pantera și libelula. Civilizația îl apropie de morți și de suvenire. Ca o scăpare dincolo de rigorile cumplite ale naturii, omul ar vrea să se strângă cu morții lui laolaltă, ca să simtă mai aproape de sine și să aibă iluzia, organizat împotriva indiferenței universale, că nu se găsește cu totul singuratic în mijlocul forfotei pământului, unde fiece ins e un caz la fel cu toate celelalte, dar un strict caz personal, fără ajutor nici de la știință, nici de la viață.

Lângă sat și oraș s-au așezat satul și orașul morților: cimitirul prelungește cetatea . . ."[10].

*
* *

Rămâne să considerăm în capitolul următor ceva mai de aproape atitudinea concretizată cu vigoare și măestrie de Arghezi în aceste strofe de poem în proză.

Pentru moment, mărginindu-ne ca și până acum la descrierea faptelor nude, să concentrăm rezultatul analizelor noastre:

Văzută din perspectiva ce o deschid faptele, existența nu mai seamănă cu cea pe care o descrie și o postulează spiritualismul filosofic și religios, și o afirmă, fără argumente și discuție, optimismul sănătos și iluzionist al simțului comun. Afirmațiile totale de ordin practic, cuprinse în teza fundamentală a spiritualismului doctrinar și a spiritualismului instinctiv — ambele, concepții cu nuanțe

[10] T. Arghezi, *Morții*, „Adevărul literar", 30 aprilie, 1933.

nenumărate, și foarte populare — nu mai apar fundate în starea de fapt a lucrurilor. Să remarcăm că aceste afirmații nu sunt totdeauna formulate în termeni expliciți nici chiar de către spiritualismul doctrinar, atât de mult sunt ele considerate ca ceva ce se înțelege de la sine, și nu mai are nevoie să fie formulat expres, și cu atât mai puțin să fie discutat și probat cu fapte.

Am văzut însă că experiența nu confirmă, decât în foarte mică parte, că la mersul lucrurilor în timp și spațiu ar prezida exclusiv norme și principii de care ascultă spiritul. Norme pe care, în ultimă analiză, acesta le-a dat Universului, cum și le dă sieși. Tot astfel, neastâmpărata frământare a Lumii, joc echivalent la întâia vedere cu agitație stearpă și absurdă, nu se dovedește nici la a doua sau la a suta vedere că n-ar fi în parte mare și agitație stearpă și absurdă.

Ierarhia de valori care fixează în fruntea ei lumea spirituală, subordonând restul realității spiritului și nevoilor lui, iarăși nu se dovedește a fi fundată în experiență. Organicul și anorganicul, cât și zonele vieții sufletești aservite lor, ne apar, dacă nu supraordonate spiritului, cu siguranță coordonate cu titlu de puteri antagoniste și cel puțin tot atât de eficace ca și forțele spirituale.

Nu putem spune deci că lumea materială ar colabora în mod natural și necesar la realizarea idealurilor plăsmuite de spirit.

Dreptul la supremă și nepieritoare existență asigurat de postulatul raționalist al valorilor spirituale — care, gândit cu consecvență, până la străfundurile lui, se dublează de cel spiritualist —, nu se dovedește a mai fi garantat de o supremă lege a existenței. Nu vedem cum ceea ce concepem ca inteligibil, ca rezonabil, ca neabsurd ar trebui să-și găsească exclusiv și cu necesitate justificare în însăși substanța primă a Lumii, dat fiind că aceasta se arată a fi plămădită din elemente opuse, chiar contradictorii: Din momentul în care s-a născut *homo sapiens*, rezonabilul și absurdul, răul și binele, rațiunea și întâmplarea, înfipte deopotrivă la rădăcina tuturor lucrurilor, se combat, ca dușmani ireconciliabili. Și se vor combate poate în eternitate.

Calități opuse, cum sunt rezonabilul și absurdul, răul și binele, nici nu există, obiectiv și subiectiv vorbind, decât una prin cealaltă . . .

Astfel, scopurile omenești inteligibile, idealurile morale și sociale care tind să realizeze mai multă dreptate în lume, creând tocmai prin aceasta mai bogate posibilități de manifestare și durată valorilor spirituale, nu le mai putem considera ca fiind *singure* altoite pe trunchiul robust și nepieritor al Universului. Iar elementele oarbe și antagoniste nu mai pot fi privite ca efemere forme de existență, dotate oarecum numai cu realitate de gradul al doilea sau al treilea, sau fiind chiar numai aparențe înșelătoare.

Într-o lume unde experiența ne dezminte la fiecare pas și moment raporturile pe care simțul nostru de justiție le reclamă între virtute și fericire, nu pare deloc de la sine înțeles că a lucra, ca individ și popor, pentru realizarea dreptății și a curățeniei sufletului, lucrezi de acord cu aspirațiile singure imanente și veșnice ale Universului, și asculți cu înțelepciune de legea supremă a firii.

Despre o Lume unde experiența zilnică și istorică ne confirmă mereu că inteligență, talent sau mărinimie nu sunt echivalente decât rar și întâmplător cu putere și influență, despre o astfel de Lume nu se poate spune că, mântată de un ce indefinisabil interior, ar tinde deja de la sine să dea trup viguros idealurilor plăsmuite de puterea de vis a spiritului.

Într-o Lume unde viață și suflet, natură și spirit sunt forțe antagoniste de când există natură și spirit, și unde nu se poate prevedea cu siguranță de care parte va fi victoria — Lume în care s-ar putea chiar întâmpla ca spiritul să sucombe împreună cu toate ale sale valori —, într-o astfel de Lume, zic, civilizația nu poate fi considerată ca rezultatul unei armonii predestinate care ar exista între tendințele adânci ale lumii materiale și aspirațiile esențiale ale spiritului. Cultura devine câștig nesigur, venit din luptă, care durează încă. Ca atare, nu mai e prelungire naturală a lumii materiale, și nu e nici necesară: Datorită concursului unor împrejurări fericite, ea s-a născut într-un anumit moment al vremii nemărginite și în anumite porțiuni ale spațiului infinit; și tot așa poate să și dispară . . .

Dar, o Lume în care progresul nu e ceva de sine înțeles, ci ceva foarte problematic, nu mai poate fi proclamată drept cea mai bună dintre toate Lumile posibile, cum a botezat-o un foarte mare și cunoscut filosof . . .

Rațiunea și întâmplarea, rezonabilul și absurdul, fiind *deopotrivă* închise în substanța primă a existenței, nu se mai poate susține cu temei că setea de dreptate și sacrificiul, înțelepciunea și talentul sunt calități singure justificate de legea supremă și unic suverană a firii. Opusele lor par a găsi în ea sprijin cel puțn tot atât de puternic.

S-ar putea însă ca setea de dreptate și sacrificiul, înțelepciunea și talentul să fie mai adânc fundamentate în destinul suprem al existenței. Și atunci, cu toate căderile trecătoare care ar duce la ea, victoria finală le-ar fi asigurată. Dar, în cel puțin egală măsură, s-ar putea ca legea suverană a existenței să acționeze pentru victoria finală a contrarelor lor.

*
* *

În cazul întâi, ar găsi confirmare ipoteza că existența *are* într-adevăr un *sens*.

În cazul al doilea, s-ar verifica ipoteza contrară, că existența n-are sensul pe care l-am fi dorit noi oamenii să-l aibă, adică *n-are* nici un *sens*.

Ni se pare însă că concluzia finală ce se desprinde din dezvoltările acestor două din urmă capitole este tocmai că, rămânând cu consecvență pe planul experienței riguroase, nu vom putea ști niciodată care din aceste două ipoteze totalizatoare este cea adevărată?

Mai mult decât atât: Unei inteligențe care ține să nu depășească nici un moment marginile strict definite ale experienței, astfel de întrebări trebuie să-i apară absurde. Consecventă până la capăt, nu va renunța ea deci să și le mai pună?

Partea a II-a

ATITUDINEA METAFIZICĂ

CAPITOLUL AL IV-LEA

EXISTENȚA TRAGICĂ

În cele ce preced am discutat probleme de importanță capitală pentru destinul nostru și n-am putut încheia ultimul capitol decât cu un mare semn de întrebare.

Concluziile generale la care au condus cele trei capitole de analiză ale noastre au fost obținute cu efortul și intenția constantă de a nu depăși nici un moment cadrul riguros delimitat al experienței. Să le considerăm deci ca un rezultat al acesteia.

Se impune acum să luăm atitudine în fața stării de fapt a lucrurilor, sau, dacă preferați, în fața a ceea ce credem a fi o astfel de stare. Cu alte cuvinte, să interpretăm ceea ce considerăm ca un rezultat al eforturilor noastre de cunoaștere „pură". Să-i degajăm sensul.

Intenția de a traduce faptele de strictă și obiectivă experiență în elemente de viață interioară implică cu necesitate schimbare radicală de poziție sufletească: Atitudinea pe care am ținut s-o observăm până acum în fața existenței a tins cu grijă atentă să fie cât mai spectaculară posibil. Ea va ceda locul de aici înainte unei poziții de esență afectivă în fața realității.

Schimbarea de atitudine va atrage după sine înlocuirea aproape generală a procedeelor de gândire: *Locul analizei de până acum îl va lua cu preponderență „construcția" ideologică. Construcție în sfera lumii morale și-n împărăția sentimentului estetic.*

„Moral" și „estetic" în sensul cel mai larg al cuvintelor. Întrucât nu credem că conținutul acestor noțiuni se epuizează complet între limitele faptelor exteriorizate în elemente de natură palpabilă. Căci există, în domeniul moral și estetic, fapte nude ale sufletului. Intenții și realizări dincolo de frontierele exprimabilului cu ajutorul mijloacelor obișnuite și oarecum clasice de expresie. Categorie de acte pure aș zice, acte de cea mai autentică esență morală și estetică.

Sensul acestor din urmă afirmații se va preciza și clarifica în partea a doua a prezentului capitol.

Dar, mutându-și obiectivele între frontierele sus amintitelor domenii, considerațiile ce urmează nu vor mai putea avea caracterul a ceea ce în limbajul științei pozitive se numește fapt de experiență sau experiență obiectivă. Însă nici nu vor căuta să se prezinte ca atare în ochii cititorului.

Ne dăm bine seama că, pornind, ce e drept, de la experiență în sensul amintit (ele pleacă de la constatările înșirate în capitolele I—III), ele o depășesc. Starea emoțională din care se desprind și atmosfera de ordin afectiv ce se va degaja din ele n-are nimic comun cu ceea ce știința pozitivă obișnuiește să numească experiență.

Și, dacă în tot cursul dezvoltărilor precedente am anunțat pretenția că fixăm constatări cu caracter experimental în sensul științific al termenului, spunem că acestea renunță la o astfel de pretenție. Nu credem deloc că e necesar să prezentăm drept „experiență" „științifică" ceva ce, adevărat, este „experiență", dar e de alt ordin. Greșeală în care au căzut cei mai mulți metafizicieni, dând prin aceasta șansă la păgubitoare confuzii de atitudini spirituale și de valori sufletești.

Dar declarația de mai sus nu implică în nici o măsură deprecierea valorilor care se cheamă morală, estetică, metafizică. Ea nu vrea să enunțe nicidecum „capitularea" acestora în fața valorii numite știință pozitivă.

Căci, mărturisind adevărul cult pentru înalta valoare intrinsecă a acesteia, și respect mare pentru meritele ei practice, nu suntem posedați totuși de ceea ce s-ar putea numi: superstiția științei. Adică nu credem că atitudinea spirituală proprie științei poate înlocui, fără pierdere pentru viața noastră interioară, atitudinea estetică, morală ori filosofică. Și aceasta, pentru motivul că, grație acestor din urmă trei atitudini, descoperim aspecte ale existenței altele, calitativ altele, decât cel pe care-l descoperim adoptând atitudinea proprie științei. Sau, vorbind pe plan mai metafizic: atitudinea de la care pornește știința *creează* realitate calitativ alta decât cea estetică, morală sau filosofică.

„Nu e *a priori* exclus ca știința să sfârșească prin a „explica" complet, cu metodele-i specifice, elementele de trăire descoperite și create de spiritul omenesc datorită acestor trei atitudini din urmă. Dar e *a priori* exclus că

ea va ajunge vreodată să le și creeze. După cum știința nu poate crea senzația care-i furnizează material spre elaborare, tot astfel ea s-ar angaja în aventură donchișotească voind să creeze sentiment estetic, pasiune morală ori interiorizare metafizică.

După cum un orb din naștere nu va ști niciodată ce e culoarea cunoscând numărul vibrațiilor și lungimilor de undă ale tuturor culorilor, știind chiar toată optica pe de rost, tot astfel cine e născut orb pentru frumos, nu va ști niciodată cu adevărat ce este frumosul.

Cunoască toate operele de artă ale tuturor neamurilor și vremurilor; citească toate istoriile posibile ale tuturor literaturilor, și învețe-le pe de rost; îmbătrânească în muzee și orașe de artă și devie savant mare în istoria lor; facă, pe deasupra, și filosofie a artei și migăloasă analiză psihologică a ei, tot nu va ști cu adevărat ce este frumosul cel ce s-a nascut orb pentru frumos...

Constatări formulabile după același tip de raționament se pot face și-n ce privește metafizica, și și cu privire la pasiunea morală.

Cea mai întinsă cunoaștere a metafizicii și a istoriei ei nu va face pe cineva filosof. După cum știința, sociologică sau nesociologică, a moravurilor, ori analiza psihologică a sentimentului etic nu vor fi în stare să sădească în sufletul nimănui pasiune morală.

Nici chiar exemplul viu nu e în morală atât de eficace cum se afirmă de obicei. După cum destul de redusă este eficacitatea lui și în celelalte sfere despre care a fost vorba.

Scurt: nu credem că știința pozitivă e competentă în toate domeniile de creație omenească. Spunând acestea, ne rezumăm — luând învățătură din spiritul autentic al adevăratelor științe — pe experiența de până acum.

Științific este simțul de relativitate al valorilor și atitudinilor, și nu dogmatismul, orice haină ar îmbrăca el. Științific este să nu ai nici un fel de superstiție, nici chiar pe aceea a științei.

Convingerea noastră e, prin urmare, că știința, făcută cu spirit critic și nu ridicată pe dogme de credință, însăși ne deschide perspectiva măritoare de orizonturi de unde putem întrezări că pasiunea morală, atitudinea estetică și speculația metafizică sunt atitudini creatoare de valori cel puțin tot atât de mari și cu drept de existență tot atât de

nepescriptibil ca și valorile datorate atitudinii științifice. Că sunt, în consecință, atitudini ce, împreună cu cea științifică, se completează reciproc. Adică, nici nu sunt reductibile la aceasta din urmă, prin confuzie; dar nici nu exclude una pe celelalte, deprecindu-se reciproc la rangul de nonvalori.

Personalitate spirituală completă nu e decât cel ce e în stare să concilieze toate aceste atitudini într-o sinteză interioară cu rezonanțe și ecouri sufletești nemărginite.

O astfel de personalitate ar putea eventual fi numită om religios; în sensul rar, dar foarte tare și înalt al cuvântului.

*

* *

Legându-se strâns de considerațiile precedentelor capitole — deci de o serie întreagă de constatări de experiență în sens științific — reflexiile ce urmează formează un capitol de gândire având obiective situate pe planuri spirituale radical deosebite de cel pe care se fixează obiectivul cercetărilor științei pozitive. Obiective numite estetice, morale, numite metafizice.

I

Spuneam mai sus că „se impune să luăm „atitudine morală" în fața faptelor constatate. Ținem să observăm că „impune" și „luăm" îl privește deocamdată numai pe cel ce scrie aceste rânduri. Căci atitudinea de care vorbim, și care poate fi concretizată numai într-o poziție de ordin afectiv, nu se impune cu necesitate *absolută* tuturor spiritelor.

Pentru că se poate răspunde, cu logică bună, că nu e numaidecât necesar să atribuim existenței un sens, sau să-i negăm orice sens. Că nu e deloc absurd ca, ținând seamă de lecția ce ne-o dau faptele, să renunțăm a ne mai pune astfel de probleme. Să ne mărginim, prin urmare, a constata pur și simplu faptele, așa cum o reclamă spiritul științei adevărate.

Nu s-ar putea întâmpla apoi ca problema valorii existenței să fie în general rău pusă, adică să fie o pseudoproblemă? Să nu existe, cu alte cuvinte? Căci, în definitiv, nu se pune ea în funcție de ceva ce nu există și nu

poate exista? Adică în funcție de o totalizare a cunoașterii, totalizare imposibil de realizat nici chiar în ipoteza eternității, dată fiind imposibilitatea și absurditatea experienței totale?

Cunoscute fiind condițiile oricărei experiențe reale și posibile, nu dăm deci dovadă de prudență metodică și de înaltă înțelepciune luând hotărârea virilă de a nu depăși niciodată și cu nici un preț limitele și planul experienței autentice? Căci hotărârea aceasta, ferindu-ne de iluzii deșarte, ne-ar pune la adăpost și contra dezamăgirii și, câteodată, chiar contra deznădejdii . . .

*

* *

În ipoteză, poziția intelectuală exteriorizată în reflexiile acestea poate fi concepută ca posibilă și, logic vorbind, poate fi justificată. Ea este închisă necesar în intențiiile intime ale tezei fundamentale pentru care pledează empirismul și pozitivismul. Însă, în teza unui pozitivism consecvent până la capăt. Dar, până în momentul când scriem aceste rânduri, n-a existat, dacă nu ne înșelăm, un astfel de pozitivism. Dar există, ni s-ar putea răspunde, știință pozitivă inspirată de concepțiile pozitiviste.

Nimic mai adevărat. Însă, dacă ținem seamă de rezultatul foarte pozitiv al cercetărilor migăloase întreprinse de excelentul cunoscător al istoriei științelor pozitive și al procedeelor lor de investigație care e Meyerson (*op. cit.*, în cap. I al prezentei lucrări), precum și de afirmațiile explicit formulate ale celor mai mulți savanți — care au fost și care sunt —, trebuie să recunoaștem că numărul celor ce fac știință pozitivă conduși în același timp de concepția pozitivistă a ei este foarte redus. Și chiar și printre aceștia puțini sunt cei ce, în momentul cercetărilor, nu uită complet canonul pozitivist al științei pe care o cultivă. Oamenii de știință sunt ,în foarte copleșitoarea lor majoritate fie realiști, fie idealiști. Și în ambele cazuri, dogmatici, absolutiști, nu pozitiviști. Iar știința pe care o fac, raționalistă în spiritul ei general, ascultă, ca de o normă indiscutabilă a ei, de principiul determinismului universal și absolut, care nu e conceput ca o vedere subiectivă a inteligenței, ci ca o lege de care ascultă aievea existența însăși, toată existența.

Concepția despre natura științei pozitive elaborată de empiriști a rămas deci numai program: afișat de unii oameni de știință, el nu e pus în aplicare aproape de nimenea.

Și, cu toate acestea, o concepție empiristă consecventă ar putea să fie susținută ca un punct de vedere de ansamblu asupra cunoașterii și asupra existenței lipsite de contrazicerile pe care le implică, într-un anumit sens și pe un anume plan, știința pozitivă nepozitivistă.

Un pozitivist sau empirist consecvent până la capăt ar scoate din cele trei judecăți cu care încheiam capitolul precedent următoarea normă, de conduită intelectuală și morală: Noțiunile de „sens", „nonsens", de „rațional" („rezonabil"), de „absurd", fiind *adause mintale* la experiența strict înțeleasă, problema pe care ele o pun nu comportă soluție în cadrele experienței autentice și ale inteligenței conduse exclusiv de norme scoase din experiență. Prin urmare, pusă în afară de experiența purificată de orice adaos mintal, adaos de natură intelectuală sau altele — pozitiviștii cred (cu dreptate sau nu, pentru moment nu importă) că putem obține o astfel de experiență purificată —, problema sensului sau nonsensului existenței nu poate interesa pe nici un spirit care nu vrea să depășească singura sursă de cunoaștere veritabilă, adică experiența sensibilă. Ea nu comportă pentru un astfel de spirit nici un fel de atitudine practică, pentru excelentul motiv că nu există.

Sau atunci, un pozitivist mai puțin consecvent va recunoaște existența problemei, însă pe alt plan spiritual decât acela al inteligenței înregistratoare de fapte. Plan care nu mai are nimic de-a face cu știința și cu experiența aboslut controlabilă a ei. Însă, de pe plan de gândire consecvent empirist, problema sensului existenței se rezolvă prin eliminarea completă a ei. Adică printr-un „nu știu" resemnat.

II

Neasemănat mai puțin clară și consecventă este poziția intelectuală ce o întâlnim la reprezentanții științei raționaliste și deterministe prin esență, adică nepozitiviste.

Căci, întocmai ca și empirismul filosofic, știința pozitivă exclude, ca nefundată, atitudinea spirituală care valorifică, care atribuie sens lucrurilor.

Am văzut că, în ipoteză, acest punct de vedere ar putea fi, la rigoare, susținut. Să vedem însă dacă ipoteza se verifică și când e vorba de știința pozitivă deterministă?

Cum știm, știința pozitivă elimină și ea din cadrul preocupațiilor sale problema sensului existenței și problema valorilor în general, ca pe unele ce nu comportă soluții pozitive, adică științifice. Sensul și valoarea fiind, cum am văzut și mai sus *(cap. III, § III, 1)*, create de emotivitatea noastră, independent de elementele obiective ale lucrurilor, nefiind „fapte", n-au ce căuta în lumea „faptelor", singurele ce pot prezenta interes pentru știință, și singurele pe care ea vrea și poate să le studieze. Văzută la lumina inteligenței critice sprijinită pe experiență, orice valoare implică un fel de „trebuie să fie" care nu poate fi dedus din ce „este". Știința veritabilă nu se ocupă decât de ce este și a fost, nu de ce trebuie să fie.

„Trebuie să fie" e adaos subiectiv, căci de origine emotivă, la ceea ce este obiectiv. Știința, vrând să cunoască numai pe acesta din urmă, se vede obligată să elimine tot ce este subiectivitate emoțională. Obiectul și obiectivul științei adevărate fiind cunoașterea a ceea ce există, și numai atât, n-o interesează poziția, în ultimă analiză afectivă, pe care o putem noi lua sau o luăm față de ceea ce există de fapt.

Aceste argumente, aduse de știința nepozitivistă dar pozitivă în sprijinul punctului său de vedere, ar fi nu se poate mai justificate, în cazul când știința pozitivă ar fi consecventă până la capăt, și ar elimina — realmente sau numai în principiu, nu importă — ar elimina zic, ca subiectiv, *orice adaos mintal* ce intră cu titlu de element constitutiv în însuși miezul procedeelor sale de investigație, precum și în rezultatele, în „faptele" pe care ea le descoperă. Dar știința pozitivă nu se arată în această privință atât de consecventă cum pretinde și se proclamă.

Căci „legăturile", raporturile de dependență, pe care ea le stabilește între fenomene — și pe care nu le pro-

clamă de eliminat nici în principiu, cum face empirismul lui Hume, de exemplu — ce sunt altceva decât adaose mintale?

Tot ce putem constata pozitiv în cercetările noastre riguros științifice sunt succesiuni și coexistențe relativ constante între fenomene. Legătura de determinație dintre ele, faimoasa legătură pe care o fixează în formule legile științifice nu ne e dată în observație. Nimenea n-a *văzut-o* încă. Nici n-a auzit-o, sau pipăit-o... Depășim deci experiența propriu-zisă când postulăm acea legătură pornind de la semnul exterior și observabil al permanenței în succesiune sau coexistență.

Prin urmare, legătura de care vorbim și pe care o afirmă reală știința pozitivă realistă, este un adaos mintal al nostru.

Cum adaos mintal este și extensiunea ce o dăm ideii de cauzalitate universalizându-o, și botezându-o determinism al fenomenelor naturale.

Fără acest adaos, realitatea ar trebui să fie concepută ca fragmentară, iar principiul determinist nu l-am universaliza, declarându-l absolut valabil în toate locurile și timpurile, cum face știința pozitivă. Căci nu e deloc sigur că inteligența omenească a adaus totdeauna și în toate locurile aceeași „legătură" la observația cu adevărat reală *(v., mai sus, și cap. II, § III, 6)* la ceea ce ne este efectiv dat.

Valabilitatea noțiunii de determinism s-ar restrânge, prin urmare, la un anumit colț al Universului: la acela până unde ajunge experiența noastră; și la o anumită porțiune a timpului infinit.

Și la experiența noastră omenească. Căci de unde putem ști dacă și animalele adaugă observației „legături" de aceeași natură ca cele pe care le facem noi; dacă în general adaugă ceva? Desigur că un fluture, presupunând c-ar rezona și n-ar face distincție între ce îi este dat efectiv în observație și „legăturile" ce le adaugă însuși la ea (în cazul când adaugă ceva), ar scoate și el un „determinism universal" al lui din experiența sa fluturească. Cui i-ar veni în minte să-l creadă, când fluturele ar pretinde că determinismul său este expresia adevărului absolut? Tot astfel și noi, n-avem motive absolut justificabile să presupunem că „determinismul nostru" exprimă cu necesitate starea de fapt a lucrurilor.

Faptele pe care le descoperim noi sunt necesarmente *omenești,* și ca atare pătate de subiectivitatea noastră. (Să observăm în treacăt că-n general, noi oamenii înclinăm să depreciem valoarea facultăților de cunoaștere-orientare și adaptare ale animalelor. Dar, privind lucrurile fără orgoliu și vanitate de speță, constatăm că-n marea lor majoritate, speciile animale posedă facultățile necesare pentru a se orienta în mediul ambiant și a dura. — *Cf. mai sus și observațiile de la § II, cap. III.*)

Reluând firul considerațiilor ce ne interesează în acest moment, să remarcăm că s-ar putea, evident, ca „legăturile", despre care am vorbit și pe care nu le putem decât postula, să fie imanente obiectelor lumii exterioare. Dar acest lucru nu-l putem ști, și nici nu-l vom ști vreodată. Căci, încă o dată, tot ce ne este dat în experiență, curățit de „adaosele" noastre mintale, e constituit din elemente juxtapuse contingent.

Dar, dacă așa stau lucrurile, dacă știința pozitivă deterministă nu exclude din esența însăși a realității studiate de ea anumite adaose mintale, considerându-le ca obiective, nu vedem de ce-ar exclude cu necesitate, ca lipsite de orice fond real, adaosele mintale numite valori? Pentru că acestea din urmă sunt rezultatul unor reacții emotive a întregii noastre personalități, și nu numai ale funcțiunilor noastre de cunoaștere obiectivă? Pentru că valorile sunt expresia concretă a unor relații emoționale pe care le creăm între noi și realitatea exterioară, în eforturile ce le facem de a o transforma după dorințele noastre?

Dar ce altceva sunt, în consecvență și ultimă analiză, adaosele mintale despre care tocmai a fost vorba, dacă nu reacții de origine tot emoțională în străfundurile lor? Căci se prea poate ca singurele funcțiile emoționale-sentimentale să ne lege cu natura adevărată a existenței, să pătrundă până la legile care guvernează viața. Iar ceea ce numim inteligență să nu fie, în acest caz, decât o facultate de echilibru, o putere ordonatoare a datelor furnizate de funcțiile emoționale. Cu tot caracterul lor la aparență pur intelectual, principiul determinismului universal și noțiunea de cauzalitate ce el implică, pornesc și ele tot dintr-o atitudine afectivă, și ca atare *selectivă,* în fața multiplicității și varietății deconcertante a exis-

tenței. Și ele sunt expresia concretă și utilă a unor relații emoționale în fața realității pe care am dorit s-o cunoaștem și s-o transformăm.

Căci ele nu ne vin din lumea obiectelor exterioare nouă. Pe de altă parte, existența ne prezintă și alte aspecte decât acelea care par a se conduce după legile concepute de inteligența deterministă. Cum se face atunci că, nevenind de la obiecte înseși, le-am atribuit acestora; și neaplicabile la absolut toată experiența existentă și posibilă, le-am declarat universale?

Se poate răspunde că procedăm așa pornind dintr-o iluzie naturală spiritului omenesc. Căci știința, în privința pe care o discutăm aici, n-a făcut decât să continue (lărgind-o și dându-i formă de principiu) o concepție instinctivă a simțului comun.

Existența, închipuită în însăși substanța ei ca fiind cârmuită de legi raționale, cum sunt cele implicate și formulabile în ipoteza deterministă, răspunde mai bine eforturilor noastre de a o cunoaște și de a o transforma. Mai ales de a o transforma. Față de aspectul existenței care respinge forma categorială a determinismului și a noțiunii de cauză a acestuia, inteligența noastră *a dat preferință* aspectului care nu le respinge. Dar, în ipoteză spus, această alegere nu era logic și obiectiv necesară. Căci logic și obiectiv ar fi fost ca inteligența *să nu prefere*, preferința implicând excludere a unui aspect de realitate tot atât de *existent* ca și celălalt.

Este adevărat că știința pozitivă nu declară acest din urmă aspect al realității drept neexistent, ci-l proclamă înveliș care închide în el existență rațională, dar deocamdată nedezvelită, nedescoperită. Obiectul științei fiind tocmai acela de a o „descoperi".

În tendințele ei profunde, inteligența activă în știința pozitivă nepozitivistă postulează deci la fiecare pas că *partea trebuie să fie tot.* Rațională fiind în fondul ei substanțial, realitatea obiectivă se conduce după legi ce le constat la mine, subiect gânditor. Fenomenele sunt legate între ele, întocmai ca și noțiunile mele logice. Singură o astfel de existență, nestrăină de mine însumi, face posibilă previziunea. O existență nerațională s-ar comporta, prin definiție, în mod perpetuu neprevizibil.

Comentând reflexiile acestei din urmă pagini, am putea formula întrebarea mare și deschizătoare de largi orizonturi spirituale: Cine știe dacă Universul nu este o lume unde întâmplarea oarbă este suverană, dar unde rațiunea a fost poate introdusă de omul preocupat de gândul (mai exact: nevoia) de a se orienta în lumea lucrurilor și a le stăpâni cu mintea sau cu voința?

Remarcăm, în această ordine de idei, că previziunea de care vorbeam mai sus nu e nevoie să fie aici concepută imediat și exclusiv în sens practic de: previziune în vederea acțiunii. Ea poate fi și prevedere în înțeles pur teoretic, în sens contemplativ.

*
* *

Vom reveni asupra raportului important dintre existență și valoare ceva mai încolo. Să reținem deocamdată faptul că rationalitatea postulată de determinismul universal al științei pozitive, rationalistă în tendințele ei generale, este și ea o valoare. Ideea de valoare, pe care caută cu atâta perseverență să o elimine din preocupările sale știința pozitivă, stă deci la însuși fundamentul ei. În chip implicit, bineînțeles. Eliminată din programul ei de cercetări, ideea de valoare stă ascunsă în cel mai neînsemnat raționament al omului de știință care n-a umblat la școala lui Hume și a lui Comte. „Trebuie să fie" se furișează pe uși ascunse în „este" al științei pozitive . . .

*
* *

La lumina celor spuse aici, va părea poate ceva mai justificată afirmația ce-o făceam în fruntea cap. al II-lea al lucrării noastre: Spuneam acolo că orice concepție, chiar și cea mai pur intelectuală, presupune, din momentul în care se naște, și o apreciere. Căci nu putem crede c-ar exista aievea un spirit real care ar fi inteligență-oglindă perfect plană, înregistratoare pasivă a existenței. Chiar și inteligența cea mai pură și dezinteresată ce o putem concepe, înregistrează existența după anumite perspective create de anumite preferințe. Și a înțelege, a cunoaște, înseamnă a trăi. Iar a trăi este cu necesitate echivalent cu a interpreta, a da lucrurilor un sens în raport cu noi înșine.

În fond, lucrurile nu există pentru noi decât în măsura în care ne privesc, nu există pentru noi decât în-

trucât, acționând asupra noastră, provoacă reacțiile noastre; care nu sunt niciodată numai înregistratoare. (Cazul științei pozitive analizat mai sus vorbește cu tâlc în sprijinul acestei afirmații.)

Cel mai elementar act de cunoaștere presupune ordonare, poate primitivă, dar reală. Pentru a cunoaște existența și a acționa asupra ei, e necesar ca tot ce ne privește din inextricabilul tumult al formelor ei să fie ordonat după anumite puncte de vedere; care stabilesc o ierarhie de importanțe mai mult sau mai puțin mari între aceste forme de existență. Pe unele din ele le considerăm necesare, pe altele numai importante, și iarăși pe altele, fără importanță. Orice ierarhie, chiar și cele stabilite după criteriul cantității, cum sunt cele științifice, presupune însă ideea de valoare, de preferință de alegere.

Cunoașterea cea mai pură este, sub acest raport, *alegerea* și considerarea unei forme oarecare de existență, a unui lucru pe care l-am *ales* din multe altele, nenumărate, peste care am trecut cu vederea. Judecata de existență: „lucrul acesta există" presupune ca prealabilă judecata de valoare: „lucrul acesta mă interesează, mă privește". Astfel, orice funcție de cunoaștere vine dintr-o evaluare. Lumea noastră, aceea care există pentru noi, se naște, prin urmare, dintr-o sumă infinită de evaluări, de valori, în sensul cel mai larg al cuvântului.

Ceea ce se cheamă „fapt" este, în acest sens, rezultatul a ceea ce se cheamă preferință, valoare. Nu constat întâi ceea ce este, pentru că ceea ce este e infinit și inextricabil, ci *aleg* întâi ceva din ceea ce poate să fie. Astfel încât orice viziune presupune, chiar din momentul în care se naște, și o apreciere.

*
* *

N-am discutat aici dacă „experiența" empiristă este sau nu este într-adevăr cea mai „pură" experiență posibilă. Principiar cel puțin, empiriștii consecvenți emit ipoteza unei eterogeneități *eventuale* între lumea ideilor noastre logice și lumea lucrurilor exterioare. Și, pornind de la această ipoteză, caută să elimine din cea din urmă orice adaos care ar putea veni de la cea dintâi. Până când știința pozitivă, plecând de la ipoteza tacită sau expres

formulată că lumea lucrurilor se aseamănă în esența ei cu lumea logicului, adică, în fond, cu lumea spiritului, *nu poate tinde* să elimine nici măcar principiar anumite elemente venite de la acesta.

Astfel, putem spune că, principiar cel puțin, empirismul consecvent nu depășește cadrele experienței reale, până când știința deterministă le depășește în fiecare pas. Cel dintâi ar putea enunța: se poate ca lumea lucrurilor să fie asemănătoare, în esența ei, lumii mele logice; nu știu însă, și nu voi putea ști vreodată dacă într-adevăr cele două lumi sunt identice în fondul ultim al lor. Cea din urmă, adică știința pozitivă, enunță: lumea lucrurilor *trebuie* să fie logică, ceea ce echivalează, în ultimă analiză, cu a spune că e asemănătoare cu lumea spiritului, că ascultă de legi logice, în toată întinderea ei.

Această generalizare — universalizare a unui anumit fel de experiență la toată experiența posibilă —, nu se face, evident, rămânând într-adevăr în limitele experienței reale: Spiritul științei pozitive o depășește pe aceasta nu împins de motive logice, căci logic ar fi să n-o depășească, ci ascultând de impulsuri mintale venite, cum am spus, din acea zonă a lumii spiritului care nu e numai logică. Deci și principiul determinismului universal este, în ultimă substanță, rezultatul unor relații emoționale pe care le creăm între noi și lumea lucrurilor exterioare, în sforțarea subconștientă ce o facem de a o transforma după dorințele noastre. Aceasta e originea, obscură dar foarte reală, a postulatului rationalității esențiale a existenței.

Iată de ce susțineam că, în teză generală, știința pozitivă, deterministă și raționalistă, este mai puțin consecventă decât doctrina empiristă, când exclude, ca nefundate, atitudini spirituale care, la întâia vedere, nu par a fi justificate în fața principiului determinist al faptelor nude.

Văzută la lumina celor spuse în prezentul capitol, știința pozitivă, așa cum este ea constituită în însuși fundamentul ei, ne furnizează un exemplu concret, drept argument pentru ilustrarea constatărilor ce le făceam în tot cursul dezvoltărilor și analizelor noastre din precedentele capitole. Anume: nu există punct de vedere general asupra existenței care, aplicat singur, s-o poată îm-

brățișa și explica în toate aspectele ei. Nu există punct de vedere exclusiv care să nu fie, cu necesitate, exclusivist, adică să nu excludă anumite aspecte reale ale existenței. Un astfel de punct de vedere cu necesitate exclusivist este și cel din care privește realitatea știința pozitivă.

Ceea ce-i cere acesteia inteligența critică e nu să abandoneze acest punct de vedere, exclusivist și necesar, și util, când e vorba să studiezi unul din aspectele existenței: concretul fizic, ci să-și dea seamă că punctul său de vedere este necesarmente exclusivist. Și că, prin urmare, nu este singurul, justificat, nici singurul posibil. Alte puncte de vedere, considerând existența din alte perspective, prinzându-i și fixându-i alte aspecte ale ei, tot atât de reale ca și aspectul fizic, pentru că sunt ale ei, sunt egal de justificate. (V. și considerațiile din fruntea acestui capitol.)

Relativitatea cunoașterii nu vine doar decât din incertitudinea punctului de vedere în care suntem așezați pentru a observa existența. E, prin urmare, evident că avem mai multe șanse de mărire calitativă și cantitativă a cunoașterii observând existența din cele mai numeroase puncte de vedere cu putință.

Acestea ar fi cele din care ne apar ca perfect legitime atitudinile despre care vorbeam la începutul prezentului capitol, atitudini de origine emoțională în fața stării de fapt a lucrurilor, atitudini valorificatoare ale existenței.

*
* *

Am făcut reflexiile de mai sus pentru că nu credem că din natura și rostul de a fi al științei pozitive critic judecate se pot scoate motive suficiente care să justifice barbaria concretizată în adorarea „faptului" pur și simplu, căci nu există propriu-zis „fapt" pur și smplu. Contrazicerile semnalate în tot cursul acestui paragraf și inerente oricărei pretenții omenești de a elimina, ca nefundată, problema morală-metafizică pe care o pun concluziile precedentului capitol, confirmă, cred, destul de clar afirmația că nu există „fapt" pur și simplu: orice dată trimisă nouă de existența exterioară învelindu-se, din momentul nașterii și pentru noi, cu straturi sufletești și emotive și intelectuale (perceptive și conceptuale).

III

Care ar fi, după cele spuse, atitudinea morală (în sensul definit aici al termenului), pe care spiritul omenesc o poate lua în fața deconcertantelor și nereconfortantelor concluzii formulate la sfârșitul paragrafului IV al capitolului precedent?

Atitudini pot fi, evident, diferite. Noi reținem, în trecere, numai pe unele din ele, urmând să insistăm mai mult asupra aceleia care ni se pare mai justificată și, pentru autorul acestor pagini, singura posibilă.

*
* *

Una din aceste atitudini se desprinde oarecum în chip natural din dezvoltările paragrafului precedent.

Anume: Să *depășim experiența* în sensul în care o depășește știința pozitivă, raționalismul filosofic și spiritualismul filosofic sau religios. Dar să facem această transgresiune în plină cunoștință de cauză, adică conștienți că ceea ce afirmăm nu vine din experiență, ci dintr-o anumită valorificare a ei: Conștienți că principiile noastre științifice decurg toate din ideea raționalității *presupuse* a existenței, și din postulatul, nu din axioma, determinismului universal. Realitatea *trebuie* să fie rațională pentru că așa o vrem noi, mânați de motive de ordin *alogic*, emoțional. Efortul reflexiilor și cercetărilor noastre va fi susținut încontinuu de *dorința* și *speranța* (stări de conștiință neintelectuale) de a reduce cât mai mult unul din cele două mari aspecte la celălalt, adică la cel care ne mărește *sentimentul* nostru de securitate în Univers și ni-l reduce pe cel de solitudine.

Considerată din afară, adică în consecințele ei exterioare, depășirea conștientă, despre care vorbim nu pare a se deosebi esențial de cea făcută instinctiv, adică fără simț critic. Privită însă din interior, adică din punctul de vedere al vieții sufletești integrale, ea presupune o stare de conștiință calitativ deosebită de cea pe care o presupune depășirea făcută fără simț critic.

Căci trecerea de la ce e dat la ce nu e dat se face nu din prezumtivă *necesitate logică* (cum se întâmplă în cazul raționamentului științific), ci printr-un act de *optare*, deci

de voință. Elemente alogice de conștiință, temperamentul, personalitatea întreagă intervine în această decizie.

Altfel spus, avem de-a face aici cu un act de natură morală (singure actele conștiente și libere sunt morale). Act cu rezonanțe interioare de esență sentimentală, esență ce cu greu ar putea fi definită mai just cu alte cuvinte decât cu aceste două: fior estetic.

Revenind, să spunem deci că realitatea trebuie să fie *logică* pentru că așa o dorim noi să fie, mânați de motive sufletești *alogice*.

Dorința aceasta a noastră, pornind de pe plan adânc sufletesc și neintelectual, a reușit, în parte și într-o porțiune a concretului, în cea fizică. Nu avem nici un motiv să presupunem că-n viitor ea va înceta cu necesitate să reușească.

Din toate punctele de vedere din care omul a privit până azi existența, cel preconizat de știința pozitivă s-a dovedit mai eficace. Dovadă rezultatele obținute de aceasta în domeniul realității fizice. Și, cu toată lipsa de rezultate indiscutabile ce o arată până azi metoda raționalizantă a științei pozitive aplicată în zona concretului spiritual, s-ar putea întâmpla ca într-o bună zi, descoperind perspectiva justă din care să aplice această metodă și realității morale, știința pozitivă să-și asimileze, în parte cel puțin, zona spirituală a existenței.

Acest fel de a concepe natura științei pozitive face din aceasta, în ansamblul ei, o valoare. Valoare transformatoare a existenței, ca toate valorile așa cum le concepem noi, autorul acestei cărți. Adică transformatoare, nu pentru că descoperă „fapte", ci pentru că afirmă valori. Pentru că, într-un anumit sens, „creează" fapte.

Atitudinea descrisă acum implică, cum vedem, optimism în toate sensurile termenului. Optimismul pe care-l dau toate credințele afirmative.

Din el se pot scoate motive suficiente de liniște sufletească și motive exaltante pentru acțiune eficace.

IV

O a doua atitudine posibilă s-ar desprinde din *depășirea experienței* — depășire tot principiară — în sens invers: Adică să se afirme că existența este numai absurdă în substanța și intențiile ei ultime. Că rațiunea și raționalitatea nu sunt decât aparențe destinate să dispară o dată și odată, ca orice aparență. Că sunt iluzii inspirate de instinctele de conservare care preferă să vadă fals decât să vadă just ceea ce este defavorabil vieții.

Ne putem întreba însă dacă această atitudine, desprinsă dintr-o afirmație totalizatoare a experienței, nu vine, în definitiv, și ea, tot dintr-o iluzie, schimbată în contact cu experiența în deziluzie? Anume: nu vine ea oare din dorința de a constata că existența este în ansamblul ei rezonabilă, este rațională etc., dar dorința nesatisfăcută de experiență?

Evident că, dintr-o astfel de atitudine, nu se pot scoate motive de reconfort sufletesc — motive de reconfort pur intelectual și estetic, poate da[1] — și nici mobiluri de acțiune tare.

Rândurile care urmează ni se pare că redau destul de sugestiv atmosfera sufletească generală ce însoțește atitudinea spirituală despre care e vorba: „Crezi că poți fi fericit când ții ochiul deschis asupra vieții? Însuși n-o crezi. Visăm; și când deschidem ochii ne e frică . . . Vreau ca un Zeu, și Universul mă strivește ca pe-un vierme; și, fără să fie nevoie de Univers, un alt vierme, un bacil, un ce infinit de mic, cel dintâi întâlnit dintre miriadele care bâjbâie. Orice viziune asupra infinitului este o rază de stranie lumină în mijlocul nemărginitelor întunecimi . . . O prăpastie se deschide în marginea oricărei vederi profunde . . . Și această vedere, la margine de prăpastie, produce amețeală. Unul sau doi oameni, într-un veac, trec prin viață cu ochii pironiți asupra acestei viziuni. Pelerini ai prăpăstiilor, călători foarte îndurerați ai nemărginitului . . ."

Și ceva mai încolo, completarea următoare: „Oamenii sunt tare mulțumiți că sunt vani. Ce-ar face dac-ar gândi? Fără îndoială, n-ar mai trăi. Există trei feluri de spirite: cei ce văd necesitatea, și o acceptă: cei ce o suportă și n-o văd, și cei ce, văzând-o, n-o acceptă. Cei dintâi sunt cei mai cuminți; cei din urmă, cei mai clarvăzători. Căci cei ce acceptă cât mai bucuros ceea ce văd din Univers nu sunt atât de siguri de ceea ce văd, deși cred [că sunt

[1] Cf. al doilea text arghezian citat în capitolul precedent, p. 168.

siguri]. Cei ce nu văd deloc, și nici nu rezistă, sunt cei mai fericiți; și se deosebesc puțin de animale și de copii, Prin urmare, nu e deloc bine să fii om, căci atunci se întâmplă că, cu cât trăești mai mult, mai puțin accepți»[2].

Cum ar trebui să apară, la lumina concepției în discuție în acest moment, marile valori care sunt *gândirea* (știința și filosofia), *arta, morala?*

Ca *iluzii necesare,* căci binefăcătoare, căci consolatoare. Iluzii de proveniență biologică, în serviciul instinctului de conservare, ca toate valorile. Ca toate valorile, ele ascund în dosul lor totdeauna un joc secret al instinctelor vitale pe care-l maschează.

Viața nu e făcută poate pentru adevăr care, cum obișnuia să spună Renan, poate că e trist. Și e necesar să fie, eventual, salvată cu minciuni binefăcătoare... Știința, arta, filosofia, morala caută și găsesc mijloacele ce ne pun la adăpost contra adevărului crud, care, încă o dată, s-ar putea să fie foarte trist.

Deosebirea între ele nu e substanțială. Știința și morala nu știu că sunt numai iluzii. Filosofia știe câteodată, dar n-are curaj s-o mărturisească ori de câte ori știe. Singură arta știe și mărturisește cu sinceritate...

Iluzii fiind, nici una dintre ele nu poate schimba fondul făcut din brutalitate oarbă al existenței. Dar, îmbrăcându-l cu haina lor idealizatoare, aruncând lumina lor liniștitoare și propriul lor miraj peste el, ele fac viața posibilă: Sunt remedii contra durerii ce o cauzează viața prin simplul fapt că e așa cum e. Sunt refugii protectoare contra sentimentului obscur dar puternic pe care-l au, în momente de luciditate, până și conștiințele vulgare și spiritele frivole, sentiment că existența e ca un vis urât, vis rău, plin le mistere amenințătoare. Sunt răspunsuri pe care ingeniozitatea omenească le-a dat înțelepciunii triste a Silenului torturat. Înțelepciunea formulată în teribila „Mai bine ar fi pentru om să nu se fi născut; dacă s-a născut, să se întoarcă cât mai curând posibil în împărăția nopții"[3].

Se pare că vechii elini au avut o astfel de concepție a existenței: Fatalitatea oarbă domnește, cum se știe, până și peste zeii Olimpului. Și ei sunt abandonați jocului capricios și crud al sorții. Când a crezut că a cucerit fericirea, elinul a rugat zeii să-i trimită mai degrabă salvatoarea moarte, decât să-l lase în viață pradă sorții geloase și răzbunătoare! Textele acumulate de Burkhardt și, acum de curând, de către A. J. Festugière[4], texte culese din întreaga poezie elină (cea homerică și cea gnomică, cea lirică și cea tragică), ca și din istoriografia grecească, vorbesc cu accent mare despre pesimismul elinic. Concepute în liniile lor generale printr-o mișcare de reacție a sufletului, filosofia și misticismul grec și arta greacă ne apar astfel ca niște plăsmuiri ale deznădejdii. Dar plăsmuiri care n-au reușit decât în parte să consoleze sufletul elin de groaza pe care, în tot cursul duratei lui, i-a inspirat-o existența.

[2] André Suarès, *Trais Hommes,* Paris, ed. N. R. F., pp. 55—57.

[3] Într-un fragment din *Eudemos* al lui Aristotel.

*
* *

În acest paragraf trebuie clasată și filosofia lui Schopenhauer. Până la un punct, și într-o fază nu definitivă a evoluției ei, aici aparține și filosofia lui Frederic Nietzsche.

V

În fața existenței descrisă în capitolele II și III ale cărții noastre, o a treia atitudine metafizică (morală și etică) ar fi posibilă. E cea pe care o propunem în cele ce urmează. Ea ni se pare a fi singura care ar căuta să țină consecvent seamă de figura dublă, figură de Ianus, ce ne-o arată, constant, realitatea.

Anume: *să nu totalizăm experiența,* nici într-un sens, nici în altul. S-o acceptăm așa cum este. Sau, mai precis, cum este pentru noi: S-o acceptăm ca egal de reală sub ambele aspecte mari ale ei: Să nu uităm nici un moment că e inteligibilă, dar și neinteligibilă; că e rezonabilă, dar și absurdă; cu sens, dar și fără sens. Să recunoaștem că la mersul lucrurilor nu comandă numai legi și norme de care ascultă spiritul; că dreptul la existență al valorilor nu este asigurat de însăși esența ultimă a Uni-

[4] A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile,* Paris, 1932.

versului, raţiunea şi întâmplarea fiind deopotrivă altoite pe însăşi rădăcina lucrurilor; că binele şi răul, valoarea şi nevaloarea, spiritul şi natura oarbă, aspecte ale existenţei deopotrivă de reale, se combat cel mai adesea ori cu sorţi de izbândă de partea Răului cel puţin egali celor ce se găsesc de partea Binelui. Şi colaborează numai întâmplător. Să recunoaştem, prin urmare ,că adevărul şi dreptatea nu trebuie să iasă cu necesitate învingători din acest antagonism tragic; că înfrângerea şi dispariţia lor totală este tot atât de posibilă ca şi victoria lor finală. Mai mult decât atât: poate nu va exista victorie finală de nici o parte, niciodată; fiind destinat din eternitate ca forţele antagoniste să se combată în eternitate . . .

E vorba deci de un conflict în care se decide soarta minunatei şi neliniştitoarei realităţi care se cheamă, popular şi poetic, Suflet. E vorba de soarta noastră ca fiinţe spirituale şi de destinele civilizaţiei create de noi. E vorba de un conflict care nici nu ştim dacă, în general, are vreun sfârşit.

Nu poate să existe, credem, spectacol mai tragic decât acesta.

Spectacolul — unde suntem privitori şi actori totodată — câştigă, evident, în potenţial tragic şi în grandoare în măsura în care ochiul spiritual al spectatorului şi participantului — ins ori colectivitate civilizată — pătrunde mai adânc şi mai departe. Adică, în măsura în care orizontul lor spiritual, rezultat al gradului de bogăţie interioară, este mai întins.

Căci ştiut este că cu cât personalitatea cuiva este mai complexă — complexitate ce, în teză generală, poate merge crescând cu cultura, dar care poate fi şi o *dată iniţială* de constituţie — cu atât găseşte mai greu soluţii la problema ce ne preocupă, problemă ce se pune mai puţin simplist.

Soluţiile ce i le-au dat în cursul vremurilor marile religii, şi care au oferit motive suficiente de nădejde şi certitudine la milioane şi milioane de suflete, se arată tot mai nesatisfăcătoare, pe măsură ce personalitatea spirituală devine o realitate tot mai frecventă. Sentimentul mizeriei, al nedreptăţii şi al riscului suprem, cu alte cuvinte: sentimentul tragic al existenţei creşte când scade speranţa unei reparaţii dincolo de moarte.

Nu ignorăm, pe de altă parte, că astfel de probleme nu se pun decât în conştiinţele cu mare orizont spiritual: Un grad relativ înalt de intensitate şi complexitate a vieţii interioare este necesar ca ele să se pună. Astfel, şi în această privinţă, se confirmă adevărul că extremele se ating: Conştiinţele simple şi cele complexe în măsură mare îşi pun de obicei problema sensului existenţei. Conştiinţele pe care le-aş numi mijlocii o ignorează. Instinctiv sau din principiu.

În legătură cu cele susţinute în aceste din urmă trei alineate, cerem voie cititorului să citäm pentru a doua oară din autorul citat în paragraful precedent. Suarès, căci de el e vorba, pune problema în alţi termeni decât noi. Ea e însă aceeaşi problemă morală-metafizică ce ne preocupă. Şi ne place spiritul în care e pusă: . . . „Totul în viaţă e să faci unitate cu tine însuţi. Cu cât omul va fi mai bogat, cu atât îi va fi mai greu să rezolve problema. Evoluţia a sădit în el toţi îngerii lui Ormuz şi toţi demonii lui Ahrriman: trebuie să-i împaci şi să-i forţezi să-şi dea concursul formei de plenitudine în care viaţa eternă este cuprinsă. Între elementele diverse, şi care se combat, forţa personalităţii este cea care face ordine. Ca orice putere, ea stabileşte ranguri şi o ierarhie; luminilor le distribuie cu exactitate umbrele ce le aparţin; impune echilibru drept efectelor răului şi binelui. Spiritul cel mai bine dotat poate fi strivit sub povara darurilor sale; căci nu totdeauna reuşeşte să creeze armonia ce-o doreşte; şi disperarea lui anunţă poticnirea. Rămâne pentru altă viaţă să caute acordul care mântuieşte şi pe care nu l-a găsit de data aceasta. E mai uşor celui sărac cu duhul şi cu voinţa să reuşească aici decât celui bogat, prea înzestrat cu forţe contrare . . . Poeţilor le este mai puţin asigurată mântuirea. Ei sunt cei mai bogaţi în elemente în conflict, şi mai greu se pot uni cu ei înşişi. Mulţi artişti se jertfesc operei lor şi n-o egalează. Opera lor e una, iar ei înşişi nu numai nu sunt unul şi acelaşi, ci sunt mândri că nu sunt; se împărţesc şi se împrăştie, în unităţi succesive, din care nu le rămâne lor înşişi nimic . . .“[5].

Revenind la aspectul cosmic al problemei ce ne inte-

[5] *Quelques grandeurs secrètes*, «Les Nouvelles Littéraires», 6 Iunie, 1931.

resează, să subliniem că sfârșitul conflictului în care se decide destinul nostru și al civilizației create de noi este *nesigur* în sensul cel mai tare al cuvântului.

Sentimentul cu adevărat tragic al vieții se naște-n sufletul nostru în momentul, și numai din momentul, în care ne-am dat seamă lucid de *absoluta incertitudine* despre care vorbim. Incertitudine ce mărește îngrozitor sentimentul nostru de solitudine în fața misterului existenței.

Tot în acest moment, neliniștea metafizică umple străfundurile conștiinței noastre.

Cea mai înaltă probă a omeniei noastre, neliniștea metafizică, este, între multele ce le avem, singura care nu poate fi clasată în genul: frică de amenințare, reală sau presupusă, a mediului înconjurător. E o neliniște oarecum gratuită.

Ca atare, ea este, în substanța ei, sentiment foarte de-aproape înrudit cu cel numit „fior estetic". C-un anumit fel de fior estetic: cu cel pe care ți-l trezesc operele de artă de înaltă calitate. Căci, nu vi se pare că suprema poezie (în dramă și roman) închide, la rădăcina inspirației ei și în consecință și a emoției estetice pe care o trezește, stări de conștiință ce nu se deosebesc de sentimentul numit neliniște metafizică decât în grad și-n aproape imperceptibile nuanțe . . . ?

*
* *

Sentimentul tragic al existenței și neliniștea metafizică, tovarășe nedespărțite ale lui, pot deveni izvor de intimă și tainică deznădejde pentru unii, forțe întăritoare de incomparabilă tensiune sufletească pentru alții.

Acest caracter opus al reacțiilor sufletului în fața aceleiași existențe (căci în fel identic concepută și de cei dintâi și de cei din urmă), reacții hotărâtoare de destin, își are originea ultimă în constituția sufletească de destin, pe care fiecare din noi am adus-o pe lume. Depinde, cum se zice, de temperament, de sensibilitate.

Pe plan teoretic, sentimentul de deznădejde despre care vorbim nu poate îmbrăca decât o singură formă lipsită de orice ipocrizie a minciunilor mai mult sau mai puțin eroice: forma grandioasă a protestului. Blaise Pascal, în una din neîntrecutele sale cugetări, a formulat,

se știe, clasic un astfel de protest: „Omul nu e decât un fir de trestie, scrie Pascal, cel mai slab din câte-a făcut natura. Nu e nevoie să se înarmeze tot Universul pentru a-l strivi. Dar chiar dacă Universul l-ar strivi, omul ar fi totuși mai nobil decât ceea ce-l omoară, pentru că știe că moare și cunoaște superioritatea pe care Universul o are asupra lui; Universul nu știe nimic despre aceasta".

Trecând peste melancolica consolare pe care credinciosul Pascal o scoate din noblețea omului care *știe*, să reținem numai grandoarea omului care, mulțumită faptului că cunoaște, știe pieri protestând contra Universului care-l strivește . . .

(Sistemele pesimiste, care au, și ele, la rădăcina intimă a lor, deznădejdea, fiind elaborări ce pornesc de la totalizarea experienței, nu pot fi considerate ca exteriorizări teoretice ale cazului considerat în prezentul paragraf. Căci aici am plecat de la ipoteza renunțării complete la orice totalizare a experienței. Locul potrivit unde am crezut că trebuie menționate aceste sisteme a fost paragraful precedent.)

La ce fel de conduită practică duce însă, în linie dreaptă, sentimentul deznădejdii metafizice? Întocmai ca și pe plan teoretic, și pe cel practic nu există decât o singură atitudine cu adevărat consecventă: resemnarea și renunțarea la acțiuni hotărâtoare de destin.

Zicem „acțiuni hotărâtoare de destin", căci renunțarea la orice fel de acțiune este, evident, imposibilă. Ea ar fi cu putință numai în cazul când se renunță la viață. Diogen însuși, cel mai consecvent dintre înțelepții care au propovăduit o astfel de libertate, n-a putut evita acțiunile elementare impuse până și de cea mai simplificată existență.

E această renunțare o formă de libertate spirituală mare. Dar libertate de înțelept, nu de erou. Înțelept care, renunțând la rolul de agent determinant în desfășurarea deconcertantei și imprevizibilei drame care e existența, se mulțumește, cuminte, să fie numai clarvăzător spectator al ei.

Detașarea aceasta a filosofului nu se deosebește de cea pe care o presupune atitudinea estetică autentică decât prin faptul că este reflectată. (Detașarea artistului mare este oarecum instinctivă; aceasta, fie că e vorba de arte care lucrează cu date sensibile, cum sunt de

exemplu sculptura sau pictura, fie că artistul își ia elementele de construcție din domeniul conștiinței, cum e cazul poeziei.)

Rară de tot în istoria gândirii filosofice, prezentă totdeauna în substanța însăși a marii viziuni artistice, detașarea despre care e vorba realizează acea poziție spirituală superioară ce poate duce la cunoașterea supremă. Căci, renunțând în chip absolut la scopurile și exigențele acțiunii — care deformează realitatea veritabilă —, ea face, din viziunea directă a existenței, scop. Între toate atitudinile spirituale posibile, detașarea completă, imanentă totdeauna atitudinii artistului mare, și formând punct de plecare pentru o filosofie ca aceea pe care o discutăm în acest moment, — punct de plecare de proveniență sentimentală — poate face posibilă în măsură maximă o concepție spectaculară a existenței.

Ca și-n arta mare, ceea ce l-ar interesa pe înțeleptul complet detașat ar fi: nu scopurile ci însăși experiența, nu „devenirea", ci „existența". Asemenea limbajului poetic, limbajul lui ar avea atentă grijă de natura proprie a lucrurilor despre care ar vorbi, și nu s-ar mărgini să le indice numai fragmentar, în vederea transformării lor și a acțiunii, cum face limbajul practic și cel științific.

Pe o astfel de poziție ideologică, atitudinea filosofică nu s-ar mai deosebi de cea estetică decât în mijloacele de expresie diferite la care recurg. Pornind din izvoare identice și urmărind aceleași scopuri, filosofia ar exprima cu ajutorul noțiunilor abstracte ceea ce marea artă exteriorizează simbolic cu ajutorul culorilor, a pietrei, a imaginii verbale etc.

În acest caz — pe care filosofia nu-l realizează decât prelungind pe plan practic și-n chip absolut consecvent sentimentul deznădejdii metafizice — deosebirea mare care este între artă-filosofie, de o parte, și știință, de altă parte, ar fi cea care există între „trăire" și „adaptare".

Am reținut în trecere acest caz, pentru filosofie rar și extrem, cu gândul să scoatem încă o dată în evidență convingerea noastră că atitudinea metafizică și cea estetică au afinități profunde.

*
* *

Cealaltă reacție sufletească hotărâtoare de destin, adică cea care răspunde dublului caracter al existenței printr-o mare tensiune interioară, ne va ocupa mai mult. Ne va ocupa în tot restul cărții noastre.

Tensiunea sufletească cea mai mare pe care o putem atinge se naște în momentul când ne-am dat seamă lucid de *absoluta incertitudine* în care ne găsim, în ce privește evoluția și rezultatele eventuale ale conflictului de forțe opuse despre care am vorbit în tot cursul precedentului capitol. Tensiunea interioară cea mai mare pe care o putem atinge vine din convingerea fermă ce o câștigăm despre caracterul absolut problematic al vieții spiritului, despre caracterul de aventură și miracol ce-l are civilizația și valorile ei.

Acest sentiment constant al nesiguranței destinului nostru ca ființe spirituale ne ține perpetuu trează grija problemelor nedezlegate sau nerezolvabile; conștiința conflictelor neîmpăcate, sau de neîmpăcat.

Tensiunea interioară astfel produsă devine resortul tare al unui efort constant ce ne vedem nevoiți să facem spre a restabili mereu pierdute echilibruri între forțe și valori antagoniste, dar deopotrivă de imposibil a fi sacrificate fără pierderi reale pentru bogăția vieții noastre spirituale. Ea devine resortul unui efort ce-l facem clipă de clipă pentru a linişti — în chip etern provizoriu — adânca noastră conștiință a veșnicei insuficiențe de care suferim.

Avem convingerea că numai acest efort — la rândul lui întăritor de tensiune interioară — ne adaptează la imperativele supreme pe care le dictează viața spirituală, adică viața cu adevărat omenească. Personalitățile spirituale puternice, ca și popoarele creatoare de valori sufletești originale, au fost stăpânite în măsură mare de tensiune interioară mare. Acolo unde n-a existat tensiune interioară, sau acolo unde ea, datorită nu importă căror împrejurări, a dispărut la un moment dat, a lipsit de la duhul creator de civilizație originală, respective, murind acest duh, au decăzut și dispărut civilizații o dată create:

Acolo unde nu există din naștere sentimentul insuficienței, sau unde toate tensiunile interioare au fost echilibrate, dispare orice posibilitate și dorință de progres: omul nu protestează sau nu mai protestează contra a ceea ce există pur și simplu. E necesar ca omul să aibă

conștiința că-i lipsește ceva, pentru ca să caute a depăși starea de fapt.

Dar, toți acei care au adus ceva nou pe această lume, fie în domeniu profan, fie în împărăția spiritului, toți acei care au coborât o fărâmitură de Cer pe acest Pământ, toți acei care au împărțit aici puțină dreptate, au pornit, în drumul lor neprevăzut și plin de riscuri, cu proclamația principiară: „Ce este, nu e cum trebuie să fie! Refuzăm să acceptăm ceea ce este pentru simplul motiv că este!".

Susținem deci că sentimentul tragic al existenței, neliniștea metafizică și tensiunea sufletească mare — aspecte foarte puțin diferite ale aceleiași adânci și permanente stări sentimentale a conștiinței — sunt izvor de foarte mare putere sufletească. Susținem că această stare sentimentală își atinge potențialul maxim numai când este determinată de o viziune a realității asemănătoare aceleia pe care am descris-o noi în cele ce preced. Și mai susținem că puterea sufletească amintită e creatoarea celei mai mari libertăți pe care omul o poate cuceri în această lume. Libertate activă, transformatoare de Lume, nu libertate pasivă, de simplu protest. Folosind o formulă anterioară, să zicem scurt: libertate eroică încărcată de riscuri, nu prudentă libertate de înțelept.

VI

În originile ei, concepția pentru care am pledat în cartea de față este, după punctul de vedere din care e judecată, și idealistă, și realistă în supremul grad.

În aspirațiile ei ultime, ea are caracter franc practic.

Idealistă și realistă în același timp. S-ar putea eventual întâmpla ca, cu tot lungul și poate uneori cam fastidiosul șir al considerațiilor precedente, judecata aceasta să apară unor cetitori drept afirmație gratuită. Să încercăm deci în prezentul paragraf să motivăm și mai de aproape afirmația noastră.

Rămâne apoi, ca-n cele următor și ultim, să arătăm în ce măsură concepția noastră metafizică se dovedește și practică.

* * *

Filosofia pentru care am pledat în prezenta carte este idealistă în grad suprem prin rolul însemnat de transformatoare a realității ce am văzut că ea îl atribuie valorilor. Mai mult: filosofia noastră susține că „valoarea" primează „faptul". Ea neagă deci, implicit, așa-numitului fapt de experiență obiectivă (obiectivă în sensul absolut al cuvântului) dreptul la rol de ultimă instanță în orientarea și organizarea vieții omenești, adică a vieții spirituale, a civilizației. Și mai mult: concepția pe care o propunem aici neagă c-ar exista, pentru noi, fapt pur și simplu, căci nu poate crede c-ar exista inteligență omenească pură. Numai aceasta, dacă ar exista, ar fi în stare să îndeplinească funcțiunea de înregistratoare curată și să fixeze faptul pur.

Pe de altă parte, metafizica noastră este realistă. Aceasta, pentru că, cu argumente pe care nu credem că mai e nevoie să le repetăm — toată cartea n-a făcut decât aceasta —, susține că valorile spirituale nu sunt simple plăsmuiri subiective ale noastre, ci sunt aspecte reale noțiunile cu care operează științele pozitive, ele sunt, acolo unde se găsesc mai dinainte, adică în însăși substanța primă existenței[6]. Reale în sensul în care pot fi reale noțiunile cu cari operează științele pozitive, ele sunt, după părerea noastră, confirmate de existență, cum sunt confirmate noțiunile pozitive ale științei.

De altfel, cum s-ar dovedi „valoarea" ca transformatoare a concretului fizic, și în măsură mult mai mare transformatoare a concretului moral, dacă ea n-ar avea rădăcini înfipte în substanța însăși a existenței? Cu baloane de săpun n-a reușit încă nimenea să schimbe fața lumii: Concluziile capitolului II și III s-au arătat a fi convergente. Atât pe planul cunoașterii pure (pur, în sens relativ, bineînțeles) (cap. II), cât și pe planul experienței istorice (cap. III), analizele noastre au dus la constatarea rolului eficace — căci transformator de existență — ce-l pot avea valorile.

---

[6] Ori de câte ori am folosit, în cele precedente, propoziția: „omul creează valori", am atribuit verbului „creează" sensul ce i-l atribuim când zicem: „omul creează noțiuni științifice". De altfel, credem că acest sens al termenului reiese totdeauna din context.

Concluziile noastre n-ar putea fi considerate optimiste, e adevărat. Dar nici drept pesimiste[7].

Căci susținem numai că valorile nu se nasc, nu durează și nu se transmit în chip necesar, cum proclamă, implicit sau explicit, spiritualismul filosofic și religios, și cum ar trebui să proclame, dac-ar ține să nu se contrazică, determinismul universal (științific sau filosofic).

Am căutat, pe de altă parte, să arătăm că nici fenomenismul empirist nu e în stare să-și realizeze până la capăt programul ce-l afișează, program care ar trebui să ducă, în ultimă analiză, la coborârea valorii la rangul de aparență subiectivă (individuală sau colectivă, puțin importă) și ineficace în lumea concretului.

Care au fost argumentele noastre?

Unul de experiență. Anume: n-a existat până acum nici un empirist absolut consecvent. Și altul, scos dintr-un efort de analiză a originii oricărei cunoașteri, arătând că la rădăcina tuturor judecăților de existență stau judecăți de valoare. Prin urmare, și experiența empiristă are, de fapt, dacă nu în principiu, o astfel de origine.

Să ni se dea voie să concentrăm poziția noastră ideologică cu ajutorul formulei pe care ne-o servește o judecată foarte concretă și foarte cunoscută: Am încercat să arătăm că nu se poate spune că dreptatea învinge, cu necesitate, totdeauna în lume, dar nici că dreptatea, cu necesitate, nu învinge niciodată.

Prin urmare, punctul de vedere pe care-l susținem aici este: valorile sunt eficace, ele sunt singura noastră armă cu care putem interveni ca agenți transformatori ai existenței ce ne privește. Intervenim cu ele, fără s-o știm totdeauna, ca ordonatori ai existenței pe plan pur contemplativ *(v. § II, al prezentului capitol);* și putem

[7] Din perspectiva filosofiei dezvoltate în această carte, pesimismul și optimismul, în măsura în care vreau să fie concepții generale ale existenței, apar drept nonsensuri, căci sunt totalizări nejustificate și nejustificabile ale experienței. O concepție de ansamblu a existenței nu poate fi decât tragică, căci aceasta singură ține seamă cu dreaptă măsură de aspectele fundamentale ale realității. În consecință, concepția tragică nu e nici pesimistă, nici optimistă.

Din motivele acum amintite ,tot nonsensuri sunt și determinismul absolut și contingentismul absolut. Căci ambele escamotează, în sens opus, unul din aspectele fundamentale ale existenței în folosul celuilalt.

interveni cu ajutorul lor ca ordonatori — a ordona este echivalent cu a transforma ceva după un punct de vedere propriu — ai existenței pe plan moral.

* * *

Asupra acestui din urmă punct să insistăm puțin.

Expuneam mai sus că, după convingerea noastră, ideea determinismului universal este un act de credință *(cap. II)* și încercam să arătăm *(§ II, cap. IV)* că, în consecvență și ultimă analiză, ea este o valoare, nu un „fapt" în sensul pozitiv al termenului. Și, fiindcă este vorba de domeniul practic, întrebăm cine nu cunoaște rezultatele concrete pe care le-a dat această idee? Tehnica modernă a fost posibilă grație acestui punct de vedere asupra concretului fizic, punct de vedere ales instinctiv de știința pe care o chemăm pozitivă. Fără această idee-valoare-credință, realitatea existentă pentru noi (nu putem cunoaște altă realitate) s-ar fi ordonat desigur altfel, ne-ar fi apărut altfel, *ar fi fost alta.* Iar aceasta nu s-ar fi pretat la aplicațiile practice care se numesc, în ansamblul lor, tehnica modernă.

Tot astfel ideea „determinismului economic", soră a abstracției „omul economic". De când am creat-o, am devenit prizonierii umili și docili ai acestei idei: vedem toată existența omenească din punctul de vedere pe care l-a creat ea! Și ne comportăm în prezent ca și când omul n-ar fi decât economic. Iar în ce privește trecutul: economicul (valoare, nu fapt pozitiv) a devenit pentru unii autori formă categorială de înțelegere a mersului istoriei. Evident, aici suntem neputincioși să mai intervenim cu această valoare ca agenți transformatori pe plan practic ai concretului, și trebuie să ne mulțumim cu rolul de agenți transformatori numai pe planul cunoașterii.

Nu ne scapă din vedere împrejurarea că valoarea despre care e vorba aici n-a jucat în domeniile amintite (știință, tehnică, economie, istorie) rolul de valoare în mod explicit și conștient. Ea s-a prezentat, cum s-a întâmplat și alteori cu alte valori ,sub aspectul de „fapt". Și a jucat acest rol. Rol de „fapt științific", se înțelege. Ceea ce numeam mai sus „superstiție a științei" și-a jucat și ea aici rolul ei.

Să observăm în această ordine de idei că cu opera

genială a lui Marx s-a întâmplat același lucru. În esența sa teoretică, *Capitalul* nu e o operă științifică în sensul riguros al termenului. Dacă ar fi o astfel de operă, această mare carte ar trebui să fie, în întregime sau cel puțin cu preponderență, o expunere, concretizată într-o lungă serie de judecăți de constatare, a faptului de experiență foarte bine observat de Marx, fapt ce se cheamă: exploatarea muncii în regimul capitalist. Dar *Capitalul* nu e decât în parte redusă și oarecum incidental o astfel de expunere. Căci aceasta e îngropată într-un impozant edificiu de abstracții, metafizice în substanța lor, și toate colorate în rădăcina lor de sentiment.

Astfel, cu toată haina „științifică" ce-a îmbrăcat-o cu destulă îndemânare, marxismul s-a născut și el din proiectarea unei valori asupra existenței omenești, mai mult chiar: asupra existenței cosmice. Care e această valoare? Păi, ideea de dreptate. De pe piedestalul acestei idei cerești, marxismul construiește apoi întreaga realitate pământească.

El ne apare, în resorturile lui secrete, ca raționalizare a unei dorințe, a unei aspirații spre mai multă dreptate în societatea omenească.

Cum se face această raționalizare? Se caută să se arate că Universul întreg tinde deja de la sine, în virtutea unor legi ineluctabile, să realizeze aspirația de origine sentimentală a lui Karl Marx, și a tuturor conștiințelor conduse în viață de obiective etice. Autorul *Capitalului* și urmașii lui transpun, prin urmare, în lumea exterioară a materiei, propriile lor dorințe. Ei câștigă astfel certitudinea absolută că acestea se vor realiza cu necesitate.

În mecanismul lui ascuns, materialismul istoric ascultă de inclinații și face uz de procedee de gândire analoage cu cele pe care le-am descoperit la spiritualismul filosofic și religios; și, în formă mai puțin explicită, chiar și la știința care proclamă determinismul drept dogmă absolută:

Știința sprijinită pe această dogmă, ca și doctrinele spiritualiste, proclamă, totalizând experiențe fatal parțiale, raționalitatea integrală a existenței. Am constatat însă mai sus, în numeroase rânduri, că voința de a fi integral rațională nu e a existenței însăși, ci e a noastră, a gânditorului și a omului de știință. Tot astfel, și-n concepția marxistă: Universul întreg este oarecum cointeresat

cu aspirațiile noastre emoționale, cu dorința noastră de mai multă dreptate. În virtutea unor legi ineluctabile, el tinde, cu fatalitate, să promoveze întronarea regimului socialist. Revoluționari suntem noi. Dar ne place să ne persuadăm cu tărie că revoluționar e Universul...

Ca atâtea alte metafizici, ca toate metafizicile, cea marxistă, îmbrăcată în pompoasă haină pseudoștiințifică, ne apare deci inventată de nevoia pe care autorul ei a simțit-o să găsească maximum de justificare și absolută garanție de realizare pe seama aspirațiilor sale sentimentale. Ea le-a identificat, în consecință, pe acestea cu adevărul obiectiv și absolut, și cosmic.

Experiența ulterioară a infirmat caracterul de fatalitate al legilor stabilite de Karl Marx, ca și multe din previziunile lui scoase din aceste legi. Legile „ineluctabile" ale materialismului istoric nu sunt ridicate pe o contemplație spectaculară a „faptelor pure". Nici pe raționamente riguroase ca acelea ale unui tratat de astronomie. Nici nu puteau să fie.

Căci e foarte puțin probabil ca cercetarea faptelor sociale și economice, condusă în spirit identic cu cel din care se inspiră știința pozitivă, să conducă la constatarea că nu este destulă dreptate în lume, că trebuie deci creată mai multă dreptate. Spiritul cu adevărat științific duce la constatări, nu la imperative. El duce la acceptarea faptului ca atare, care poate fi nedreptatea cea mai brutală, și nu la respingerea lui în numele unei norme morale. Într-adevăr, știința pozitivă n-are ce face cu o noțiune ca aceea de justiție. Aceasta nu e de domeniul științei.

Refuzul de-a accepta realitatea așa cum ne e dată (adică, încărcată cu elemente care intră în sfera noțiunii de injustiție), nu se cheamă oare cu alt nume: revoltă contra „datelor experienței"? Și nu e oare această revoltă negarea însăși a spiritului științific?

Este sigur că, dacă Lenin ar fi crezut cu convingere religioasă — cum e cazul marxiștilor ortodocși — în caracterul ineluctabil și în litera legilor pretinse de fier ale marxismului, n-ar fi intrat în istorie cu puterea uriașă cu care a intrat. Căci, deși Vladimir Ulianov ținea să protesteze mereu contra acuzațiilor de erezie ce i s-au adus pe drept cuvânt, și deși găsea un fel de satisfacție pioasă atribuind lui Marx merite ce erau ale lui, spiritul

general al ideologiei sale și faptele sale dovedesc cu elocvență că acest discipol al autorului *Capitalului* trăda constant și consecvent fundamentul însuși al metafizicii marxiste... Erezia de care l-a acuzat Plehanov n-a fost de grad, ci de calitate. Lenin e organic incapabil să gândească dialectic, exclamase Plehanov...!

Dar chiar dacă am admite — în ipoteză — că legile despre care e vorba ar avea de fapt caracterul „științific" ce se pretinde că-l au, nu credem că opera lui Marx ar fi devenit fermentul transformator al existenței omenești care a devenit, dacă ea nu s-ar fi adresat, cum observă și Benda[8], cu neasemănat mai mare forță și accent funcțiilor sufletești ce tocmai au creat-o, adică emotivității și sensibilității noastre, decât s-a adresat inteligenței reci; dacă n-ar fi creat o anumită stare de spirit, n-ar fi răscolit pasiuni, n-ar fi exercitat acțiuni pe plan moral; dacă n-ar fi creat o puternică mistică socială.

Prin urmare, prezentându-se ca un ansamblu de judecăți de existență, marea operă marxistă este un ansamblu de judecăți de valoare.

Amintim, în sfârșit, fără să insistăm prea mult, cea mai eficace și creatoare de istorie valoare: ideea de Dumnezeu a marilor religii istorice. Cine și-ar putea închipui ce aspect ar avea lumea azi fără acțiunea transformatoare și creatoare de civilizație a lui Iehova sau a lui Brahma, a Trinității creștine sau a lui Alah?!

Căci, dacă e adevărat ce știa deja bătrânul Xenofan, anume că oamenii au creat pe zei după chipul și asemănarea lor, nu e mai puțin adevărat că aceștia au sfârșit, cu timpul ,prin a crea și ei pe oameni după propriul lor chip: Plăsmuită de oameni prin idealizarea unor elemente luate din experiența lor omenească, prin combinarea și exagerarea unor trăsături de caracter ce le aparțin, divinitatea, chiar și când îmbracă forma umilă a totemului, sfârșește prin a pune stăpânire pe propriii ei creatori. Devenind, din creată, la rându-i creatoare, ea modelează caractere, fixează scopuri, dă naștere la mentalități diverse și la civilizații diferite.

Aici, ca pretutindenea unde e vorba de creație și realitate omenească, raporturile de cauzalitate nu sunt simple, ci de reciprocitate: Imaginația și emotivitatea omului

[8] Într-un articol din «Les Nouvelles Littéraires» (27 mai 1933).

născocesc idealuri și, după ce le-au semănat în lumea omenească și acestea au încolțit și s-au copt, lumea aceasta se arată transformată. Câteodată complet transformată. O idee este forță mare când e primită cu credință suficientă. E cazul ideii-valoare numită divinitate. Ca idee-forță ce este, ea produce efecte de stimulare și creație întocmai cum, în sfera naturii materiale, o forță oarecare își produce efectele ei particulare.

Astfel, este sigur că chipul lui Iehova reproduce multe din trăsăturile inițiale ale caracterului evreu. Dar tot atât de sigur este — istoria ne e mărturie — că ,cu timpul, Iahve a sfârșit prin a face, în mare parte, din iudei ceea ce sunt azi. Tot astfel, monoteismul radical care e islamul, silindu-l pe om să se înfățișeze singur și fără intermediari în fața teribilului Alah, a creat sufletul tare dar lipsit de suplețe și grație al mohamedanului de azi. Monoteismul asemănător al unora din confesiunile protestante a produs la adepții acestora aceleași efecte.

Constatări de același gen s-ar putea face și cu privire la creștinism, și în ce privește brahmanismul indic. Și s-ar putea arăta cum deosebirile profunde ce există între cele două mai mari civilizații omenești, se datoresc, în parte însemnată, deosebirii de atitudine generală în fața existenței. Această deosebire de atitudine este efectul unui gând religios.

Să amintim însă încă o dată că, cu tot rolul de prim plan pe care valoarea „divinitate" l-a avut în plămădirea civilizațiilor, această divinitate n-ar exista fără colaborarea funcțiilor emoționale ale conștiințelor, după cum n-ar exista nici Univers real fără colaborarea inteligențelor în care el se resfrânge.

Exemplele amintite, și altele pe care i le iertăm cititorului, ne încurajează să emitem ipoteza c-ar fi destul ca omenirea în ansamblul ei să adopte o viziune nouă a lucrurilor, pentru ca Lumea să devie alta.

În acest sens, susținem deci că rezonabilul, binele, dreptatea, generozitatea, adică valorile, nu sunt aspecte iluzorii ale existenței, ci elemente constitutive ale ei tot atât de reale ca și opusele lor.

Așa ne putem explica faptul de foarte reală și istorică experiență că, cu ajutorul valorilor, am reușit câteodată să transformăm radical existența.

VII

Pentru completarea încercării de sinteză la care ne-am angajat, ne-a mai rămas să arătăm în ce măsură concepția noastră metafizică se dovedește și practică în aspirațiile ei ultime.

Căci, într-adevăr, conștiința tragică, produsă de dublul caracter al existenței descris în capitolul precedent, și de sentimentul ce, drept consecință, îl avem despre natura absolut problematică a vieții spirituale, poate reacționa în fața acestei existențe și printr-o mare tensiune interioară — cea mai mare din câte poate atinge conștiința — tensiune generatoare de acțiuni transformatoare ale concretului și hotărâtoare de destin în gradul cel mai înalt.

Dacă cealaltă reacție posibilă a conștiinței tragice — descrisă mai sus sub numele de deznădejde metafizică — produce cea mai mare detașare de existență din câte le poate atinge metafizicianul, și așază gândirea filosofică pe planul de libertate spectaculară al contemplației estetice, reacția ce ne va ocupa acum ne lasă să întrevedem stratul de conștiință adânc în care rădăcinile atitudinii metafizice se dezvelesc a fi aceleași cu cele din care-și scoate hrana pasiunea morală. Altfel spus: la lumina rezultatelor la care au dus analizele noastre, marea speculație metafizică ne apare răsărind când dintr-o profundă nevoie estetică, când dintr-o tainică pasiune morală. Și încercând să satisfacă aceste nevoi cu mijloacele care îi sunt proprii.

Privind însă cu atenție mare cazurile concrete, constatăm că, în realitate, și pe un plan de conștiință adânc, nu se poate spune că resortul ultim al unei concepții metafizice ar fi pura nevoie estetică sau pura pasiune morală. Pe planul de care vorbim, aceste două elemente sufletești apar totdeauna amestecate. Dar în proporții diverse. După temperamente diferite, primează când unul, când celălalt. Și împrumută, în consecință, coloratură proprie doctrinei metafizice în care se întrupează.

* * *

Am căutat să arătăm mai sus *(cap. IV, § V, ultima parte)* care sunt sentimentele ce însoțesc conștiința tragică și cum ele devin resorturile tari ale unui efort de fiecare clipă: efort de a crea destindere între conflicte simțite adânc și de a umple lipsuri simțite dureros de lucid.

Să spunem acum că tensiunea produsă de conștiința tragică poate găsi destindere — fatal provizorie; după toate cele spuse, e evident că trebuie să spunem: fatal provizorie — în acțiunile cele mai variate cu putință: acțiuni morale, mare acțiune politică, socială, creații de artă mare[9], gândire filosofică, activitate și creație științifică (energia care asigură înaintarea cunoașterii științifice fiind de natură morală în esența ei intimă). Este, prin urmare, această tensiune izvor nesecat de acțiune mare. Acțiune în sensul larg determinat tocmai acum.

Sentimentele despre care vorbim pot găsi în special motive întăritoare în unele din concluziile pur teoretice care s-au desprins din analizele noastre. Luminate permanent de razele reci ale inteligenței, aceste sentimente, departe de a-și pierde din căldura lor inițială, pot câștiga în potențial. Cum vom căuta să arătăm în cele ce urmează.

Una din concluziile cercetărilor noastre a fost o judecată de ansamblu asupra naturii metafizice a existenței: Aceasta ne-a apărut a avea caracter istoric în însuși fondul ei metafizic. Universul nu s-a dovedit a fi dat din eternitate pentru eternitate.

Drept consecință, evoluția ne-a apărut creatoare de veșnică noutate. Noutate în sensul propriu al termenului. Lumea e deci neisprăvită în însăși substanța ei metafizică. Este etern provizorie și veșnic imprevizibilă: în toate momentele și în toate locurile ei; în toate aspectele ei *(cf. cap. II și III)*.

Dar, dacă astfel stau lucrurile, și dacă valorile sunt eficace în măsura în care am văzut că sunt (o altă concluzie a cercetărilor noastre), efortul nostru constant de a crea destinderea despre care am vorbit, creând me-

[9] Se știe că aproape toată opera poetică a lui Goethe poate fi considerată ca exteriorizarea concretă a nevoii unei astfel de destinderi. Tot astfel, ca să mai amintim un exemplu, opera plastică a lui Michelangelo.

reu pierdute echilibruri între forțe antagoniste dar imposibil de sacrificat una în detrimentul celeilalte, cu un cuvânt: acțiunile mari ce le întreprindem (pe toate planurile posibile de existență), pot interveni cu rol creator de reală noutate în evoluția Lumii. Cu rol hotărâtor poate nu numai în ce privește destinul nostru personal și al civilizației noastre, ci — pe fond larg și adânc metafizic — cu rol decizător de soartă a existenței întregi, a Universului, putem spune.

Larga perspectivă ce se deschide aici ochilor sufletului mărește, incontestabil, sentimentul nostru de putere, orgoliul nostru, dar și simțul nostru de nemăsurată și, pentru aceasta, poate tragică *răspundere*. În același moment, libertatea noastră ne apare ca o foarte mare și concretă realitate. Căci e libertate activă, înzestrată cu puteri transformatoare de Lume, și nu numai libertate de simplu și, în ultimă analiză, neputincios protest. Și, dacă cumva nimic n-ar fi liber în Natură, ne dăm seamă, în acest moment, că spiritul creator de valori al omului este liber. Această libertate a făcut prinți printre oameni. Și acești prinți au făcut din viața oamenilor realitate demnă să fie trăită.

Considerată de pe punctul culminant al acestui larg orizont spiritual, Natura se vede silită să-și părăsească amvonul de sfătuitoare ascultată a supremei înțelepciuni. Aceasta nemaiconfundându-se, în zona omenescului, cu supunerea docilă în fața legilor pretinse absolut inexorabile ale firii, și nici cu indiferența rece a celor obosiți[10]. Nici un echilibru static realizat de Natură în sfera lucrurilor omenești nu mai apare ca un ideal de conservat, ci ca un nivel ce trebuie mereu și absolut depășit. Iar creația ne apare superioară, și în sensul metafizic al cuvântului, pasivității, și curajul riscului, superior prudenței calculatoare.

Această viziune nu e echivalentă cu ostilitate contra Naturii. Căci aceasta — reiese, credem, din toate cele spuse în prezenta carte — nu constituie cu necesitate, după concepția noastră, barieră de netrecut pentru libertate. Dimpotrivă, calea libertății concrete duce prin Natură: Natura (în sensul cel mai larg al cuvântului) constituind mijlocul de expresie, materia în care libertatea

[10] Obosiți din eternitate, sau numai din vreme, nu importă.

interioară câștigă trup. (Natură și spirit sunt două noțiuni corelative, ininteligibile una fără alta; iar conținuturile reale cărora aceste două noțiuni le dă nume sunt inexistente unul fără celălalt.)

Rezultă deci din sus-amintita judecată universală asupra naturii metafizice a existenței că nici o formă particulară de existență nu e dată în Lume cu fatalitate și nici una nu e vrednică cu fatalitate. Totul poate fi schimbat în zona omenescului; totul poate fi făcut altfel decât este.

Astfel că, în ciuda tuturor aparențelor, distrugerea poate avea, în sfera concretului omenesc, rol pozitiv, rol creator de progres. Adesea, singură distrugerea formelor vechi poate deschide calea reînnoirii absolute. Revoluțiile pot apărea deci, în anumite cazuri, chiar și în ce privește porțiunea lor numită distructivă, ca necesare pentru accelerarea procesului de evoluție presupusă și zisă naturală. Căci procesul acesta ar putea, altfel, lua, eventual, sfârșit. Sfârșit brusc sau lent, puțin importă, din moment ce e sfârșit!

* * *

Dar, s-ar putea ridica obiecția că, în chip normal, viziunea tragică a existenței ar trebui să slăbească, nu să întărească motivele acțiunilor mari, și în primul rând resorturile pasiunii morale. Aceasta, din cauza sentimentului de absolută incertitudine ce o însoțește, sentiment de nesiguranță fatală a rezultatelor parțiale sau finale ale tuturor străduințelor noastre bine intenționate. Căci mulți s-ar putea întreba: dacă forțele Răului sunt cel puțin tot atât de mari ca cele ale Binelui, dacă întâmplarea stupidă are sorți de realizare cel puțin egali cu sorții ce-i are rațiunea luminată, dacă zeii sunt de o indiferență înspăimântătoare și dacă nimic nu e sigur, nu e nebunie și tristă și goală să te mai angajezi în luptă?

Nu răspundem direct la această obiecție, ci facem mai întâi observația că ea poate fi ridicată și cu privire la starea de spirit generală pe care o pot crea, în unele conștiințe, și spiritualismul religios și filosofic, și dogma determinismului absolut. Căci, printr-un mecanism psihologic opus, aceste concepții pot da naștere la o stare de spirit care preconizează, când e perfect consecventă, abținere de la acțiune și gratuitatea oricărei inițiative.

Am recunoscut în tot cursul dezvoltărilor ce preced utilitatea mare a acestor doctrine și forța biologică și spirituală ce ele o posedă, grație optimismului sănătos și activ pe care-l creează. Se pot însă întâlni spirite foarte lucide și consecvente, dublate și de un temperament potrivit, care scot din premisele fundamentale ale acestor doctrine motive justificate de a nu acționa, de a nu întreprinde nimic.

Căci, dacă dreptatea și adevărul sfârșesc prin a învinge totdeauna și cu necesitate (cf. optimismului spiritualismului religios și filosofic de toate nuanțele), Lumea fiind, în însăși esența ei metafizică, constituită astfel, încât dreptatea și adevărul să iasă învingătoare, ce rol cu adevărat pozitiv și hotărâtor mai pot avea acțiunile întreprinse de mine sau de alții, milioane ca mine?

Sau, dacă totul a fost dat din eternitate pentru eternitate, dacă totul este determinat în sens absolut (v. fatalismul determinist), ce rost mai poate avea acțiunea întreprinsă de mine? Căci, în absolut consecventă analiză, această inițiativă a mea nu e ea oare amăgire fără realitate, iluzie fără suport concret?

Totul fiind din eternitate determinat pentru eternitate, rolul nostru de ființe spirituale devine extrem de umil și de modest: acela de simpli și neputincioși spectatori ai desfășurării fatale a lucrurilor, chiar și a celor omenești.

Dacă Lenin ar fi fost consecvent, aplicând în practică ceea ce-i impunea teoria metafizică al cărei aderent se proclama, dacă Lenin, altfel spus, ar fi fost într-adevăr determinist absolut cum este marxismul ortodox, n-ar fi făcut, desigur, niciodată revoluția hotărâtoare de soartă a milioane de oameni pe care a făcut-o. Ci ar fi lăsat-o pe seama legilor ineluctabile ale evoluției istorice! Și, amăgindu-se cu dogma marxist ortodoxă și deșartă — că Universul, și nu el, Lenin, e revoluționar, ar fi murit așteptând. Așteptând s-o facă determinismul universal al Lumii! . . .[11]

[11] Un aderent al determinismului istoric ar putea eventual spune că Vladimir Ulianov n-a făcut decât să „accelereze" prin acțiunea lui mersul acestui determinism. Dar, doctrina deterministă, gândită serios (adică până la capăt), exclude posibilitatea unei astfel de „accelerări".

Să nu uităm să spunem, în trecere, că nici una dintre doctrinele amintite acum n-a căutat să scoată cu consecvență curajoasă concluziile ultime și logice pe care le implică. Aderenții lor s-au străduit să concilieze, prin tot felul de subtilități și performanțe dialectice, elementele „dezagreabile" închise în tezele lor fundamentale, și să salveze pe plan teoretic — fără să reușească, credem noi — realitatea și ideea libertății concrete.

Contrar concepției tragice care mărește sentimentul nostru de răspundere, doctrinele sus-amintite, gândite cu consecventă luciditate, micesc acest sentiment. Și servesc mai mult sau mai puțin timide dar numeroase argumente pentru o atitudine morală concretizată în faimoasa normă de conduită: „laisser faire, laisser passer".

Dar, dacă spiritualismul filosofic-religios și determinismul absolut, gândite până la capăt, duc cu necesitate, pentru toate conștiințele care le adoptă, la preconizarea normei de tristă înțelepciune formulată mai sus, concepția tragică pentru care pledăm nu produce această detașare morală și acest chiietism decât în unele conștiințe. Căci, pentru altele, ea poate adesea deveni, cum am văzut, izvor de mare putere sufletească și mobil puternic de acțiuni uneori hotărâtoare de soartă și mutătoare câteodată, de Lumi[12].

* * *

„Pentru altele", „uneori", „adesea", „câteodată", „poate deveni" (numai: poate), iată cuvinte pe care nu le-am putut evita în ultima noastră frază. Ele introduc restricții mari, în cea mai importantă afirmație a concepției metafizice dezvoltată în prezenta carte. Dar ele fixează și coloratura ideologică specifică a acestei concepții.

Căci, din orice perspectivă imaginabilă am considera lucrurile, dat fiind caracterul deconcertant al existenței definit de analizele ce preced, rezultatele parțiale sau fi-

[12] Aceste atitudini practice diferite, opuse chiar, desprinse din concepția tragică a existenței, adică din aceeași concepție, se explică prin faptul de experiență că o idee oarecare poate produce efecte emoționale și volitionale diferite acționând asupra unor sensibilități și temperamente diferite. Cu alte cuvinte, elementele de ordin neintelectual (psihologice și fiziologice) modifică sensul concluziilor practice pe care le putem scoate dintr-o idee oarecare.

nale ale tuturor acțiunilor noastre își mențin absoluta incertitudine. Starea de nesiguranță în care suntem fatal sortiți să rămânem, neliniștea metafizică și sentimentul de solitudine iremediabilă care o însoțesc rămân în ființă în toată plenitudinea lor: Existența, opunând, în virtutea constituției inițiale, metafizice a ei, rezistență mare și oarecum, dușmănoasă realizării oricărei valori, orice întreprindere a noastră de a face bine, de a crea frumosul sau de a descoperi și a face să triumfe adevărul rămâne problemă ale cărei soluții sunt necesarmente numai probabile. Oricât de eficace s-ar fi arătat în trecut sau se dovedesc a fi în prezent acțiunile ce tind să dea, într-o formă oarecare (nu importă în ce formă) trup vieții spirituale, eficacitatea lor nu s-a arătat de durată eternă, și rezultatele o dată atinse nu s-au conservat cu necesitate. Toate acțiunile întreprinse de noi ca ființe spirituale sunt deci aventură plină de riscuri.

Evoluția fiind proces creator în sensul absolut al cuvântului, nu există posibilitate de prevedere a viitorului: clipa care vine poate aduce un bine neprevăzut, dar, în egală măsură, poate aduce și rău, tot atât de neprevăzut și de imprevizibil. Printr-un concurs de împrejurări norocoase și întâmplătoare, poate lua naștere, în chip neexplicabil și într-un moment neașteptat al vremii infinite, o civilizație nouă; dar, în mod tot atât de neașteptat și de nejustificat[13], poate dispărea iremediabil o civilizație existentă. Momentul care sosește poate fi ceasul nașterii celui mai mare geniu ce a existat vreodată, dar tot astfel, momentul care trece poate îmormânta cu el pentru vecie cea mai minunată și cu supremă jertfă obținută plăsmuire a sufletului.

Viața spirituală rămâne, cu un cuvânt, cea mai problematică dintre toate formele de existență imaginabile. Ea poate schimba uneori fața lumii, am zis. Dar această transformare nu se produce deloc cu necesitate, și nici pentru eternitate.

Ținând constant prezentă în inteligență această stare de lucruri, naturile spirituale robuste vor scoate din ea, fără epuizare posibilă, sentimentul întăritor de potențial

[13] „Nejustificat", în sensul ce reiese din textul paragrafului III, capitolul II.

vital al aventurii sufletești și materiale cu sfârșit neprevizibil...

Filosoful englez Betrand Russel observă undeva[14] că „în trecut viața era serioasă pentru că era periculoasă, și era interesantă pentru că era serioasă. Fără pericol, dacă natura omenească nu se schimbă, viața își va pierde savoarea și oamenii vor recurge la tot felul de vicii decadente, în nădejdea de a găsi pe calea aceasta o cantitate oarecare de senzații". Și-și exprimă teama că, într-o lume din care a pierit sentimentul primejdiei (lume care ar putea fi realizată în viitor, crede Russel), impulsiunile destructive ar deveni irezistibile. „Clubul sinucidului" imaginat de R. L. Stevenson ar prospera desigur într-o astfel de lume: societăți secrete consacrate omorului rafinat vor fi eventual înființate... Dar Russel crede în puterea educației, și nu se îndoiește că aceasta ar fi în stare să modifice natura omenească în așa măsură încât viața să poată continua să fie ceva foarte serios, fără a recurge la condimentul pericolului.

Credem împreună cu Russel că viața e interesantă când e serioasă, și nu e serioasă decât în măsura în care e stăpânită de sentimentul eternei primejdii. Dar, în ce ne privește, nu știm dacă educația, în sensul obișnuit al termenului, poate sau nu modifica natura omenească. Avem însă convingerea că cunoașterea curajoasă și lucidă la extrem devine, când se sălășluiește destul de adânc într-un suflet suficient de robust ca s-o poată suporta fără să recurgă la iluzii consolatoare, această cunoaștere devine, zic, cea mai mare putere transformatoare de natură omenească. Și, această transformare interioară, cunoașterea o produce prezentându-se conștiinței ca simplă cunoaștere, și nu ca precept de încurajare directă la virtute.

Cele mai radicale convertiri morale au fost rodul unei cunoașteri curajoase, adică cunoaștere dusă până pe pozițiile extreme impuse de premisele de la care a plecat. (Când consecvența logică a atins gradul suprem și când ea duce la concluzii practice, sau chiar numai teoretice, care par a fi sau se dovedesc a fi nefavorabile vieții animale, ea se cheamă curaj.)

[14] *Essais sceptiques*, «Europe», 15 Martie, 1933, p. 386.

Credem, în consecință, că, prin tragicul ei și prin poziția de constantă și iremediabilă aventură pe care ea așază viața spirituală, existența văzută la lumina concepției dezvoltate în prezenta carte poate trezi, pentru suflete cu largi orientări intelectuale și sensibile coarde morale, un sentiment al primejdiei pe care aș numi-o cosmică. Și acest sentiment ar lua asupra lui rolul de stimulent vital pe care-l joacă, cum observa Russel, sentimentul primejdiei fizice: Căci, pentru cine viața spirituală și destinele ei importă mai mult decât viața pur și simplu, pentru acela, mereu deschisele posibilități de poticnire și dispariție ale celei dintâi pot crea motive de neliniște tot atât de profundă ca și primejdiile ce amenință viața trupului. Și apoi, numai pe plan psihologic vorbind, nu e deloc absurd să admitem în ipoteză că există conștiințe în care o viziune pur intelectuală poate trezi sentimente tot atât de profunde, sau chiar mai profunde, decât o dată a simțurilor. În speță: nu e imposibil ca noțiunea unei primejdii posibile să tulbure unele suflete tot atât de adânc cum tulbură pe altele o primejdie reală (obiectivă, concretă) și prezentă.

Vrem să credem, prin urmare, că există spirite la care sentimentul riscului fizic poate fi înlocuit, cu avantaje egale, de sentimentul riscului metafizic. (Am impresia că sensul etimologic al acestui din urmă cuvânt fixează destul de bine caracterul sentimentului despre care e vorba.)

Am văzut, mai sus, ce virtute mare atribuie Betrand Russel primejdiei fizice. După cele spuse în tot cuprinsul prezentului capitol, și în special în alineatele precedente, îndrăznim să atribuim aceeași virtute sentimentului pe care l-am numit al riscului metafizic, și care vine, cum am căutat să arătăm, din convingerea ce o avem că viața spirituală este, dintre toate formele de existență posibile ,cea mai iremediabil problematică.

Noi mai atribuim acestui sentiment, desprins din starea de absolută incertitudine în care ne găsim și suntem sortiți veșnic să rămânem, și alte virtuți: nesiguranța și sentimentul riscului ne silesc să ne menținem în stare de atentă și constantă încordare interioară, pururea gata să facem față situațiilor mereu alte și etern imprevizibile, și pururea expuși îndoielii că vom reuși

în eforturile noastre. Dar această stare de disponibilitate neîncetată, de plasticitate sufletească am zice, se cheamă tinerețe spirituală.

Efectele sentimentului veșnicei nesiguranțe sunt deci, în chip natural, opusele celor produse de un prea mare sentiment de securitate[15]. Acestea pot fi cuprinse, cu toate spețele lor, în sfera noțiunii: anchilozare, sau, dacă preferați, în cuvântul: îmbătrânire.

Dar, durând la nesfârșit, starea de absolută incertitudine, cu neliniștea și tensiunea interioară ce o însoțesc, nu devine oare insuportabilă?

Nu, pentru conștiințele care ne interesează în acest moment. Căci, într-un spirit robust — încă o dată, credem că există astfel de spirite — o situație dovedită iremediabilă, cum e cea de care vorbim, trezește, după un timp oarecare, o dispoziție interioară permanentă care face ca situația să devie suportabilă. Mai mult: grație acestei dispoziții — ce are poate rădăcină adâncă în instinctul de conservare — situația este trăită lucid, ca exaltantă a forțelor sufletești și vitale.

Hotărârea fermă de a privi realitatea în față, fără ochelari ce înfrumusețează, creează în sufletele robuste dispoziția morală (întărită de-o necontenit crescândă experiență intimă) care le dă putere să domine din interior caleidoscopul deconcertant al unei lumi unde totul este aventură, și nimic nu e sigur.

Spiritele mai puțin tari vor căuta — și când cauți cu răbdare, sfârșești prin a găsi ce cauți — o ieșire de salvare. Și vor găsi-o în doctrine filosofice sau religioase care promit certitudine imediată și securitate, dacă nu imediată, proiectată într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. Experiența ne arată că marea majoritate

[15] Acesta poate veni dintr-o doctrină metafizică sau religioasă optimistă, ca și dintr-o concepție dogmatică a certitudinii științifice. Vorbind însă în general, știm că sentimentul de securitate poate lua cele mai variate aspecte. După cauzele ce-l produc. Astfel, el poate veni din conștiința unei reale sau presupuse forțe materiale (avere ,situație socială înaltă, origine înaltă etc.), sau din conștiința unei reale ori închipuite superiorități sufletești. În cazul acesta din urmă, izvorul lui se cheamă vindecabilă ignoranță sau iremediabilă prostie .Cine e mai sigur de sine decât prostul de rasă mare? De aci splendida lui seninătate! Ignoranța adăugată la prostie nu schimbă, evident, lucrurile. Dar când prostul mai e și savant, atunci prăpăd mare este... .

a oamenilor[16] nu-și pot găsi echilibrul sufletesc indispensabil vieții decât într-o lume care e concepută astfel încât face prevederea posibilă. Aceasta insuflă sentiment de securitate, căci vine din certitudine. Iar certitudinea, chiar atunci când este pesimistă, e mai puțin obositoare decât iremediabila incertitudine cuprinsă în concluzia finală a considerațiilor ce compun prezenta carte.

Căutând să nu escamoteze nici unul din aspectele fundamentale ale existenței în folosul celuilalt, străduindu-se deci să țină riguros seamă de experiență, doctrina pe care o propunem salvează în gradul cel mai înalt realitatea libertății noastre, mărind, în dreaptă consecință și în măsură maximă, răspunderea noastră morală. („Salvează" teoretic, căci practic libertatea se „salvează" singură, și se justifică prin faptul de experiență certă că există.) Doctrinele totalizatoare ale experienței, despre care am vorbit atâta în cele precedente, sau neagă, în consecventă analiză, realitatea acestei libertăți, suprimând și răspunderea, ori atunci coboară lumea materială la rang de existență de grad secund sau chiar de simplă aparență.. Dar, și în acest din urmă caz, nu mai poate fi vorba de libertate reală (aceasta luând formă concretă numai în luptă reală și în opoziție concretă cu ceea ce nu este ea) și, în consecință, nici de răspundere adevărată.

Nu credem deci, după toate cele spuse, că exagerăm atribuind conștiinței tragice și virtutea pe care o considerăm supremă: virtutea de a fi conservatoarea cea mai atentă și mai prețuită a libertății noastre morale.

Căci e evident că dai dovadă de mai puternică libertate interioară când ești în stare să vrei să întronezi dreptatea și să realizezi frumosul într-o lume unde totul e aventură cu sfârșit nesigur, decât atunci când vrei — chiar cu îndârjire mai mare și rezultate mai însemnate, nu importă — să realizezi aceleași aspirații ideale într-o lume care, într-un fel sau altul, asigură, prin forțele ei imanente, triumful final al străduințelor tale, sau pe acela al străduințelor milioanelor de semeni ce vor veni după tine...

[16] Marea majoritate a oamenilor care intră în categoria descrisă mai sus, pp. 201—208.

Este dovadă sigură de mai mare superioritate spirituală, căci de mai mare curaj, să-ți împovărezi sufletul cu scrupule morale și să însetoșezi după dreptate într-o lume unde răsplata nu e necesar legată de bunele tale intenții și de rezultatele real obținute, decât să fii delicat sufletește și drept într-o lume în care o „justiție imanentă" sfârșește totdeauna prin a triumfa...

Să-ți cheltuiești cu generozitate viața căutând să găsești fărâme de adevăr mânat de pura intenție de a le găsi, să lupți pentru a realiza crâmpeie de bine și de frumos și să nu ai siguranța că străduința și jertfa ta au într-adevăr un rost, iată, cred, supremul grad de libertate interioară ce poate omul să atingă! Iată puterea sulfletească cea mai mare, iată moralitatea cea mai înaltă!

Din această perspectivă spirituală prindem ocazia de a aduce spiritualiștilor dovadă tare că poți rămânea cap lucid privind fără prisme sufletești idealizatoare o lume perfect indiferentă față de cele mai sfinte aspirații morale ale tale, și să lupți, cu toate astea, o viață întreagă pentru realizarea lor; care e nesigură, și o dată dobândită, poate fi de foarte scurtă durată. În ciuda celor mai triste experiențe ce le-ai face, să continui să fii „idealist", cum se zice.

*
* *

După constituțiile sufletești diferite în care ea poate lua naștere, conștiința tragică poate duce, prin urmare, la două atitudini morale diferite în fața existenței. Una, de secretă descurajare, tinde, prin detașare de existență, să devină contemplație pură. Alta, de mare tensiune interioară, tinde, prin nevoie constantă de detentă, să devină pasiune spirituală transformatoare de Lume și hotărâtoare de soartă.

În cazul întâi, omul se aseamănă artistului mare prin detașarea completă de existență. Planul vital de contemplație curată pe care-l atinge, este cel pe care încearcă să rămână constant creatorul de artă mare.

Vechii elini au așezat idealul înțelepciunii supreme în zona greu de atins a contemplației curate. Faptul nu se datorește întâmplării: elinii n-au fost oare și poporul cel mai dotat cu geniu artistic?

În cazul al doilea, omul se aseamănă artistului mare prin libertatea interioară enormă (cea mai mare din câte există)) care-i modelează, ca pe o operă de înaltă artă, viața. Această libertate este plămădită din aluatul în care-i frământată libertatea gravă a creatorului de artă mare. Ca în suprema artă, gratuitul devine în viață lege supremă . . .

Privită în această zare spirituală, viața, cu seriozitatea ei tragică, îmbracă haina fermecătoare și emoționantă la extrem a marei arte. Căci, pe creștetul unde ne-am oprit, fiorul moral ce-l trezește în noi jocul tragic numit existență nu ne va apărea oare desprins din vibrații de aceeași natură din care se desprinde fiorul estetic ce ni-l dă jocul serios al artei mari? Din vibrații de aceeași natură, și numai de amplitudine diferită?

Să împrumutăm deci de la un artist cuvânt de încheiere pentru acest capitol. De la cel ce ne-a dat și vorba de deschidere a întregei cărți:

Așază-ți fericirea supremă în experiențele ce le instituí, și nu în rezultatele pe care acestea par a le promite!

ÎNCHEIERE

Privită în față și neînfrumusețată de dorințe biologic utile, poate pentru cei mai mulți dintre noi experiența confirmă și azi amara înțelepciune a lui Heraclit: Dumnezeu e zi și noapte, iarnă și vară, război și pace, prisos și foamete . . .

Căci, în lumina crudă a experienței descrisă în paginile ce preced, Natura ne-a apărut sinistru vârtej de forțe iresponsabile, în conflict latent ori în luptă deschisă unele cu altele, și indiferente față de soarta aspirațiilor și creațiilor ideale ale spiritului.

Și în acest iad al Diavolului, undeva într-un colț abia vizibil, atât de neînsemnat este, o ființă ciudată numită om a descoprit, la o întorsătură neprevăzută a timpului fără de capăt, gândirea gratuită, fantezia și bunătatea» Virtuți fragile, cu rădăcini înfipte în concret și în palpabil, dar cu doruri să facă lege puterilor întunericului și să omoare întâmplarea insolentă și stupidă . . .

Poate fantomă trecătoare într-un haos ostil, în tot cazul indiferent, omul a inventat înțelepciunea. Și de atunci, încărcat de visuri grave, luptă să coboare cu trăinicie Împărăția Cerurilor pe mușuroiul unde soarele lui Dumnezeu răsare peste cei buni și peste cei răi, și unde plouă peste cei drepți și peste cei nedrepți.

INDICE DE NUME

d'Alembert, 53
Allah, 178, 179
Anaxagora, 43
Antony, 53
Archimede, 107
Arghezi, 137, 140
Aristot, 31, 4., 43, 50, 104

Bacon (F), 62
Baudelaire, 109
Benda (J), 178
Bergson, 31, 43, 81, 94
Böhme, 31, 135
Broglie, (L.de), 85
Bruno, 107
Brunschvieg, 45
Burckhardt, 31, 134, 164

Carlyle, 134
Carnot, 75
Christos, 133, 139
Comte, 43, 47, 60—62, 77, 79

Darwin, 116
Democrit, 43
Descartes, 42—47, 50, 54, 55, 107
Deussen (P.), 125
Diogen, 169
Dirac, 85
Dostoievschi, 133
Duhamel (G.), 118

Eddington, 85
Einstein, 50, 85
Emerson, 134
Eminescu, 104
Empedocle, 43

Festigière, 164

Galilei, 107
Germain Sophie, 43, 53, 54
Goethe, 26, 137, 181

Haas (A.), 85, 86
Hannequin, 60
Hegel, 31, 43, 45—53, 57, 58, 119, 126, 134
Heisenberg (W.), 83—86, 89, 93
Helmholz, 60
Heraclit, 31, 43, 193
Homer, 139
Hume, 31, 47, 60, 77—79, 154
Husserl, 31, 80, 81

Ianus, 165
Iehova, 178, 179

James (W.), 31

Kant 50—52, 77, 82, 86, 88, 94, 95
Keyserling, 125

Langevin, 84
Laplace, 43, 53, 54
Lask (E.), 81—83
Leibniz, 43
Lenin, 177, 178, 184
Lévy-Bruhl, 88

Mach, 31, 60
Malraux (A.), 121
Marx (K.), 176—178
Meyerson (E.), 31, 52—54, 62, 151
Michel-Angelo, 181

Newton, 51
Nietzsche, 31, 134, 165

Ostwald, 60

Pascal, 31, 34, 137, 168, 169
Philippide (Al. A.), 109
Planck, 84, 85
Plato, 42, 43
Plechanov, 178
Poincaré (H.), 50
Poincaré (L.), 53

Renan, 31, 43, 48, 134, 164
Russel (B.), 187—188

Scheler (M.), 31, 80, 81
Schopenhauer, 31, 42, 43, 116, 165
Schrödinger, 85
Socrate, 43, 124
Spinoza, 42, 43, 55, 107
Stefan George, 109
Stevenson (R. L.), 187
Stuart Mill, 47
Suaràs (A.), 164, 167
Suchianu (D. I.), 28

Taine, 43, 48, 50, 134
Tannery (P.), 31
Thales, 42, 45

Ward, 53
Wundt, 95

Xenofan, 178

ACADEMIA ROMÂNĂ
BIBLIOTECA

CUPRINSUL

PREFAȚĂ 7
Introducere la o filosofie neconfortabilă 25

Partea I

EXPERIENȚA OBIECTIVĂ

CAPITOLUL I
Ideea cunoașterii integrale 41

CAPITOLUL II
Mitul raționalității integrale 67

CAPITOLUL III
Natură și civilizație 101

Partea a II-a

ATITUDINEA METAFIZICĂ

CAPITOLUL IV
Existența tragică 147
Încheiere 193
Indice de nume 194

Redactor: DORU OLTEANU
Tehnoredactor: CONSTANTIN RUSU
Corector: MARIA BUZURA

Apărut: 1995. Bun de tipar: 20.09.1995. Comanda nr. 3571.
Coli de tipar: 12,25. Hârtie: velină 60 g/mp. Format: 54×84/16.

Tiparul executat sub comanda nr. 326
la Imprimeria „ARDEALUL" Cluj,
B-dul 21 Decembrie nr. 146
ROMÂNIA

1276895